Materiali
Universitari
Lettere 58

Carlo Sini

IL TEMPO E L'ESPERIENZA

Edizioni
UNICOPLI
Milano

Carlo Sini

IL TEMPO E L'ESPERIENZA

Università degli Studi di Milano
Cattedra di Filosofia Teoretica II
Ciclo di lezioni per l'A.A. 1984/85

Edizioni
UNICOPLI
Milano

INDICE

AVVERTENZA

Quale sia la rilevanza filosofica di un corso che si annuncia col titolo "Il tempo e l'esperienza" non vi è bisogno di dire. Nelle lezioni che seguono ci si concentrerà esclusivamente sulla questione teoretica, senza ricorrere ad alcun excursus preliminare che rianimi nella memoria testi, autori e problemi che dovrebbero essere familiari a uno studente di filosofia la cui formazione sia già debitamente avanzata (come dovrebbe essere, o sarebbe meglio che fosse, anche se non è strettamente necessario che sia, per chi decida di affrontare un corso di filosofia teoretica).

C'è un altro problema. Dati i limiti di tempo, non sarà possibile illustrare, con l'ampiezza che sarebbe necessaria, il nesso che lega il tempo all'esperienza. "Il tempo *e* l'esperienza": qual è il senso di questa "e"? E perchè il tempo viene qui confrontato proprio con l'esperienza? Non poteva bastare affrontare il problema del tempo (che è già di per sé questione in tutti i sensi inquietante)? Perchè aggiungervi anche l'esperienza, specialmente se è già noto in partenza che, così formulato, il problema non potrà essere compiutamente illustrato? A tutte queste domande il percorso che noi compiremo darà risposta. Resta però da dire del problema dell'esperienza, in relazione al tempo. Per tale questione (che il corso non avrà modo di affrontare analiticamente) non vi è che rimandare lo studente alla seconda parte del mio libro *Immagini di verità* (Spirali, Milano 1985) e alla nozione di esperienza che lì è ampiamente illustrata. Il presente corso sul tempo nasce infatti dalle analisi condotte in corsi preceden-

ti, con un riferimento specifico ai problemi del segno, del simbolo, del linguaggio e, più in generale, dell'evento. E' entro tale cornice, e non per così dire in astratto, che la questione del tempo emerge come questione teoretica, e non come semplice tema didattico o erudito. Ciò significa che lo studente che voglia inserirsi nel modo giusto nello studio delle lezioni di quest'anno, è opportuno che premetta, nella sua preparazione, la lettura attenta della prima parte di *Immagini di verità*, e poi lo studio, analitico e accurato, della seconda parte del medesimo libro. Infine potrà affrontare, con adeguata consapevolezza, lo studio delle presenti dispense.

Che l'esperienza sia connessa al tempo non è peraltro nozione che abbisogni, in generale, di alcuna illustrazione o esemplificazione. E' noto che quando si parla di esperienza in un senso filosofico, il tempo, silenziosamente o loquacemente, è già entrato in scena. Da Kant a Husserl a Heidegger questa verità sarebbe facilmente documentabile con celebri citazioni; ma lo stesso si potrebbe dire a proposito di Hume, di Leibniz e così via. E' invece a un'altra citazione che qui faremo ricorso, esclusivamente riferita al problema del tempo, per prendere da essa un significativo avvio. Si tratta infatti di una delle pagine più famose e più alte di tutta la tradizione filosofica europea. Scrive Agostino, nel cap. XIV delle *Confessioni* (dedicato alla natura del tempo):

"Che cosa infatti è il tempo? Chi potrebbe darne una breve e facile definizione? Chi ne capirà tanto, almeno con il pensiero, da poterne poi far parola? E invece chi ha una nozione più familiare, più nota, nel parlare comune, del tempo? Certo quando ne parliamo sappiamo cosa intendiamo e lo sappiamo anche quando ne sentiamo parlare gli altri. Che cosa è allora il tempo? Se nessuno me lo chiede lo so, se dovessi spiegarlo a chi me lo chieda non lo so. Eppure posso affermare con sicurezza di sapere che se nulla passasse non esisterebbe un passato, se nulla sopraggiungesse non vi sarebbe un futuro, se nulla esistesse non vi sarebbe un presen

te. Passato e futuro, ma codesti due tempi in che senso esistono, dal momento che il passato non esiste più e che il futuro non esiste ancora? E il presente alla sua volta, se rimanesse sempre presente e non tramontasse nel passato, non sarebbe più tempo ma eternità. Se dunque il presente, perchè sia tempo, deve tramontare nel passato, in che senso si può dire che esiste se sua condizione all'esistenza è quella di cessare dall'esistere? Se cioè non possiamo dire che in tanto il tempo esiste in quanto tende a non esistere?"

Questo passo di Agostino (e ciò che segue nei successivi capitoli delle *Confessioni* che ogni studente di filosofia dovrebbe già per conto suo conoscere) dimostra da solo due cose. La prima è la profonda e conturbante equivocità della nozione del tempo, che pure è a tutti così familiare da costituire un riferimento costante del vivere e del parlare comuni. La seconda è che i problemi della filosofia non sono, anzitutto, "storici". Ciò che si annuncia, in maniera così altamente problematica, nel brano di Agostino è qualcosa il cui senso resta inalterabilmente e insuperabilmente davanti a noi, che pure siamo così storicamente lontani dal tempo in cui quelle parole furono pensate e scritte. Certo Agostino aveva le *sue* ragioni per interrogarsi sul problema del tempo: l'enigma cristiano dell'esistenza umana e della creazione divina gli stavano davanti agli occhi in modi che la storiografia ha il merito non secondario nè trascurabile di avvicinarci a comprendere. Ma nessuna storiografia potrà mai farci comprendere perchè il problema del tempo sia al centro dell'interrogare filosofico, da Platone e Aristotele sino a Hegel e a Heidegger, recando in sé l'enigmatico scacco del pensare come anche dell'opinare comune. Se non altro non lo può, perchè ogni storiografia e storiografismo presuppone, per esercitare il suo stesso sguardo, la nozione del tempo, esattamente determinata da tutti quei paradossi che il brano di Agostino mirabilmente enuncia.

La storia della filosofia pensa il passato. Ma il passato, così come comunemente lo intendiamo, è un prodotto del

pensiero filosofico. La storia della filosofia pensa la filosofia, ma è essa stessa un prodotto della filosofia. E' solo un'ingenuità prefilosofica ritenere che la storia della filosofia possa attingere il senso profondo e peculiare dei problemi della filosofia. Per essi si esige, non contro ma oltre lo sguardo storico, un più radicale "theorein".

1. IL TEMPO DELLA PAROLA

Come ci introdurremo nel problema del tempo? Dopo aver letto in Agostino i gorghi e i paradossi che la questione del tempo reca con sé, noi che strada prenderemo? Come faremo problema del tempo o affronteremo il tempo in quanto problema? La proposta di partenza (che mostrerà in seguito le sue ragioni) è quella di introdurci nel problema del tempo tramite la questione della parola. A questo scopo ci riferiamo a un passo del notissimo *Corso di linguistica generale* di Ferdinand De Saussure, testo cui si richiama l'odierna scienza linguistica e che ha anche ispirato il cosiddetto strutturalismo contemporaneo.

Nel passo del *Corso* in questione De Saussure enuncia due principi o leggi generali, del segno linguistico. La prima legge è quella della arbitrarietà del segno (si può dire 'albero' oppure 'tree' senza che vi sia una ragione "naturale" per preferire quel termine a un altro: le lingue sono arbitrarie, fondate sull'uso e la convenzione sociale). Ma di ciò qui non ci occupiamo. La seconda legge concerne invece il carattere lineare del significante. Si sa che il segno linguistico ha, secondo Saussure, due facce che egli chiama significante e significato. Detto alla buona (e non del tutto esattamente, ma solo quanto basta ai nostri scopi) il significante è la componente "materiale" del segno linguistico, la sua espressione fonica, oppure grafica se si tratta di un segno scritto, ciò di cui è fatto il segno: il suono della voce oppure i tratti di penna ecc. Il significato è invece grosso modo il concetto, il quale (ancora molto grosso modo) non muta

col mutare del significante: il concetto di albero (la cosiddetta immagine mentale) non muta, se io, invece di albero, dico arbre, tree o in altro modo ancora. La questione concerne dunque il carattere "lineare" del significante. Dice De Saussure:

"Il significante, essendo di natura auditiva, si svolge soltanto nel tempo e ha i caratteri che trae dal tempo: a) rappresenta una estensione e b) tale estensione è misurabile in una sola dimensione: essa è una linea. Questo principio è evidente, ma sembra che ci si sia sempre dimenticati di enunciarlo, senza dubbio perchè lo si è trovato troppo semplice. Tuttavia esso è fondamentale e le sue conseguenze sono incalcolabili. La sua importanza è pari a quella della prima legge (l'arbitrarietà del segno linguistico), tutto il meccanismo della lingua ne dipende. In opposizione ai significanti visivi (come i segnali marittimi con le bandierine ecc.) che possono offrire complicazioni simultanee a più dimensioni (posso esporre due o più bandierine contemporaneamente), i significanti acustici non dispongono che della linea del tempo, i loro elementi si presentano uno dopo l'altro, formano cioè una catena. Tale carattere appare immediatamente non appena questi significanti linguistici li si rappresenti con la scrittura e si sostituisca la linea spaziale dei segni grafici alla successione nel tempo".

Dal fatto per cui le parole "si schierano le une dopo le altre" Saussure ricava importanti conseguenze per la linguistica; per es. il carattere oppositivo dei sintagmi, cioè la forma oppositiva della lingua, ma non è questo ciò che a noi importa. Abbiamo assunto il brano di Saussure per introdurci nel problema più generale del tempo e la cosa che subito ci colpisce è appunto il nesso, che Saussure stabilisce e definisce come evidente, così ovvio da risultare trascurato, tra aspetto fonico della parola (significante linguistico) e temporalità. Ora questo nesso, guardato dal punto di vista del tempo piuttosto che del linguaggio, non conserva nessuna delle sue evidenze e ovvietà; esso rivela anzi una complicazione

problematica a prima vista insospettata. Indichiamo almeno alcuni di questi problemi, il che ci consentirà di inserirci proprio nel cuore dei nostri intenti e del nostro tema.

Dice anzitutto De Saussure che il significante si svolge soltanto nel tempo. Ma allora vien fatto di chiedere: che dobbiamo pensare del significato? Il significato non ha un carattere "soltanto" temporale? E se è così, quale altro carattere ha? I suoni della parola 'albero' accadono in successione (a-l-b-e-r-o) e sono quindi governati, nel loro accadere, da una legge soltanto temporale; ma il concetto che viene trasmesso tramite questi suoni ha un carattere soltanto temporale o no? Da sempre si dice che il concetto ha una natura "ideale", il che rinvia filosoficamente e in senso pregnante, all'"idea" di Platone, di Hegel, oppure di Husserl. Husserl sosteneva, ad esempio, che la natura del concetto è "intemporale". Il concetto non è un semplice *flatus vocis;* esso sta in tutti i tempi (in tutte le emissioni vocali che lo incarnano) e in questo senso è onnitemporale. Ma proprio perchè può stare in tutti i tempi, non sta in nessun tempo in maniera specifica: sta in agguato, pronto a incarnarsi ogni volta che diciamo, o scriviamo, "albero", ma non si esaurisce in questa incarnazione, perchè non è fatto della carne della parola. Sovrasta la parola e il suo tempo, e in questo senso è "intemporale".

Per Saussure, che è l'erede di questa tradizione di pensiero, le cose non sono però così semplici. Il segno linguistico - egli dice - ha due facce, che ne costituiscono il *recto* e il *verso*. Noi però non possiamo prendere una faccia senza l'altra. E' come, dice Saussure, se noi volessimo tagliare con le forbici un foglio di carta: non possiamo tagliare il *recto* senza tagliare anche il *verso*. Nella lingua non possiamo mai prendere il significante in sè senza il concetto o significato (poichè è appunto il significato, inteso globalmente, che determina il senso di una successione di suoni). Il significante dice di seguito "L'alberocuitendevi ...". E' il significato che distingue le aree di senso

"albero", "cui", "tendevi". Un giapponese che ascolta può
ben pensare che "lalberocui" sia un'unica parola, poichè gli
fa difetto quel nesso tra significante e significato sul qua-
le si basa ogni lingua e, nel caso particolare, la nostra.
D'altra parte, nella lingua non ci sono significati se non in
relazione al corpo manifestativo del significante. Non posso
insomma pensare, e tanto meno dire, la parola "albero" ...
senza dirla, cioè senza passare attraverso la materialità del
significante e quella sua natura che Saussure definisce tempo-
rale. In tal modo dunque la lingua è nel tempo (poichè non
può esserci linguaggio senza significanti), ma anche non vi è
(perchè il significato non è temporale o soltanto temporale).
Come chiarire questo essere e non essere? E che vuol dire che
qualcosa è, ma non è nel tempo, nella esperienza del tempo
(visto che i significati non esauriscono la loro natura nella
dimensione dell'esperienza temporale, ma piuttosto in questa
si mostrano)? C'è un dove, c'è un essere, o una modalità d'es-
sere che non è nel tempo? Domanda inquietante, sulla quale da
sempre si interroga la metafisica occidentale. Non è certo
per caso se Heidegger, in un tempo che egli considera la con-
clusione della metafisica, cioè nella nostra epoca, ha intito-
lato "essere e tempo" la sua opera principale. E non è a sua
volta casuale se egli ha lasciato incompiuta tale opera per-
chè, ha detto, "mancavano le parole" per condurla a termine.
Le parole della storia della metafisica (della nostra tradi-
zione culturale) non possono dire l'enigma del nesso tra esse-
re e tempo. La filosofia si arresta di fronte a questo abisso
(*Abgrund*), donde peraltro essa stessa è scaturita come la fer-
rigna Minerva dal cervello di Giove (anzichè, come tutti i
mortali, dal grembo di Gea, cioè della Madre Terra).

Inoltre: Saussure pone alla buona un'opposizione tra au-
ditivo e visivo. Il primo sarebbe successivo, il secondo con-
temporaneo. Una melodia, per esempio, è soltanto successiva:
non la potrai mai ascoltare tutta insieme o tutta in una vol-
ta, vale a dire in una contemporaneità istantanea. Invece un
quadro lo possiamo contemplare con un unico colpo d'occhio.

Sembra evidente. E tuttavia questa evidenza si annebbia di parecchio se la guardiamo un po' più da vicino. Ogni risposta dell'udito così come della vista è un gesto: possiamo parlare di gesto acustico e di gesto visivo. Ma come possiamo pensare un gesto che non sia temporale? Anche il gesto visivo è un accadere nel tempo e cioè nella successione. E' vero che uno sguardo ci può trasmettere, in un colpo solo, numerose informazioni: esso può "veicolare" (come si dice oggi) più significanti con i relativi significati. Questo è l'elemento che abbaglia De Saussure e che lo convince della contemporaneità della vista rispetto alla successione dell'udito. Tuttavia, quando noi guardiamo un quadro non ce ne stiamo attoniti come pesci nella vetrina della pescheria. Il nostro guardare è in realtà un continuare a guardare, il gesto è una successione di gesti che continuamente interpretano la visione aggiungendo un particolare dopo l'altro, come diceva Peirce. In certo modo il nostro continuare a guardare riproduce l'operazione successiva che ha originariamente compiuto il pittore con le sue mani e col suo occhio. E d'altra parte: è proprio sicuro che il significante acustico non veicoli più significati contemporaneamente? Come potrei mai ascoltare una determinata melodia se in ogni suono che accade non vi fosse la presenza dei suoni già accaduti e l'attesa di quelli che verranno? Come potrei "conoscerla" (come una melodia e non come una mera somma slegata di atomi sonori) e come potrei "riconoscerla" (come quella determinata melodia)? E anche nella parola: quando ascolto 'be' di 'albero', in quel 'be' sta nascosto lo 'al' già ascoltato, e già si annuncia l'attesa di 'ro' che è sul punto di venire e io mi aspetto che verrà. Altrimenti come potrei intendere le parole, le conferme e le sorprese della comunicazione linguistica? E inoltre in 'albero' sta implicitamente tutta intera la lingua italiana, così come è parlata ora, ed è in questa presenza silenziosa che risiede la sfumatura precisa del senso di ogni parola: questo ce l'ha proprio insegnato De Saussure. Ma allora la sua opposizione tra successione e contemporaneità, acustico e visivo, è troppo

semplice e aproblematica. Già Kant nell'"Estetica trascendentale" scriveva: "Il tempo è la condizione formale di *tutti* i fenomeni in generale". Quando Saussure dice che il significante è soltanto temporale ragiona troppo rozzamente e non mostra di avvedersi della quantità enorme di problemi che accompagnano questa semplice e a prima vista sensata enunciazione.

Terza osservazione. Dice De Saussure: poichè si svolge soltanto nel tempo, il significante ha i caratteri che trae dal tempo. Questi caratteri sarebbero poi essenzialmente due: a) il rappresentare un'estensione; b) la misurabilità in una sola dimensione, cioè la linea in quanto successione opposta alla contemporaneità. E' invero una ben strana idea che il significante tragga dal tempo la capacità di rappresentare un'estensione (cioè, per dirla alla buona, uno spazio). Il tempo non ha in sé "estensioni", se non - come direbbe Bergson - per una trasposizione di comodo in fenomeni spaziali; ma questo "tempo spazializzato" non è appunto tempo. L'estensione del quadrante dell'orologio, le sue tacche per indicare i minuti e le ore, sono una rappresentazione spaziale del tempo, ma non sono tempo. La questione è dunque complessa, sicchè di nuovo Saussure ci trasmette un'enunciazione dogmaticamente definitoria, la quale però ha alla base, non delle evidenze, ma solo dei problemi.

Ma veniamo poi alla "misurabilità in una sola dimensione", cioè alla linea. E' chiaro che Saussure pensa qui il tempo così come lo pensa il senso comune: una successione lineare di puri istanti unidimensionali, vale a dire succedentisi secondo le tre tradizionali "estasi" del tempo: il passato, il presente e il futuro. Il che equivale a dire: se facciamo astrazione dal contenuto, dal fatto che il significante in questione è ora 'albero', ora 'cavallo', ecc., ciò che resta è una pura successione di istanti in cui ogni contenuto si colloca. Questa pura successione è ciò che la parola, nel suo aspetto 'significante', trae dal tempo. Il tempo viene, dalla parola, in qualche modo rivestito (di parole),

riempito, intonato. Ma è davvero questo il tempo? E' già ampiamente noto che vari filosofi (per es. Bergson e Husserl, o infine Heidegger) hanno completamente vanificato tale immagine puramente intellettualistica e astratta del tempo. Ciò comporta conseguenze assai gravi per lo stesso De Saussure. Non sarebbe possibile una linguistica generale come scienza, egli dice, se il significante non avesse quel carattere temporale che si è detto. Ma tale carattere temporale è in realtà problematico, è un'astratta costruzione intellettualistica. Ne consegue che se il significante si fonda sul tempo, ma il tempo chiamato in causa è qualcosa di problematico e infondato, allora tutta la linguistica si fonda su un enigma. Sino a che il tempo non è attinto in una comprensione soddisfacente e genuina, anche la linguistica, e anzi il fatto stesso per cui noi parliamo e comunichiamo, resta incomprensibile e inspiegato. Ma tutto ciò riguarda direttamente De Saussure e i linguisti, e noi abbiamo già troppi problemi per conto nostro per aver voglia di farci carico anche dei loro.

Veniamo invece alla quarta e ultima osservazione. Dice Saussure che il carattere della temporalità del significante acustico "appare immediatamente non appena rappresentiamo i significanti acustici con la scrittura e sostituiamo la linea spaziale dei segni grafici alla linea del tempo". La scrittura, cioè, esibirebbe la prova che il significante acustico è temporale, poichè noi, per scrivere 'albero', dobbiamo prima scrivere 'a', poi 'l', poi 'b' ecc. Il tempo del suono della voce si distende così nello spazio dell'alfabeto. Questa osservazione, in apparenza così ovvia, dimostra in realtà il pregiudizio che è comune a De Saussure e (se teniamo conto di Derrida) a tutta la nostra cultura: quello di ritenere che la scrittura alfabetica sia l'unica vera scrittura, in quanto essa riprodurrebbe esattamente la parola parlata. La scrittura è come se fosse una fotografia, una serie di fotogrammi della lingua parlata: la scrittura alfabetica registra e fotografa la successione (e così la mostra e dimo-

stra). La cosa però non sta così, ma, in certo modo, all'opposto. E' la scrittura, la nostra scrittura alfabetica, che sovraimpone alla lingua i suoi elementi astrattamente discreti, che scompone e "sillaba" le parole in base ai suoi princìpi e alla *sua* temporalità. E' proprio il tempo di questa scrittura che viene imposto alla lingua e poi, con un inconsapevole gioco di prestigio, ricavato dalla lingua tramite la "prova" della scrittura. Il prestigiatore ha già messo il coniglio nel cappello (dandoci a intendere che esso è vuoto) e poi ce lo mostra come riprova illusoria dell'avercelo egli fatto entrare in un secondo momento.

In questo fraintendimento De Saussure non fa altro, del resto, se non seguire la sua e nostra tradizione. Egli di certo ignora che la fondazione filosofica di tutto il suo discorso sta in una proposizione della *Ragion pura* di Kant ("Estetica trascendentale", sezione II: "Del tempo", paragrafo 6), là dove Kant svolge dei "corollari" alla esposizione trascendentale del concetto di tempo. Egli scrive: "Il tempo non è altro che la forma del senso interno, cioè dell'intuizione di noi stessi o del nostro stato interno. Infatti il tempo non può essere una determinazione di fenomeni esterni: non appartiene né alla figura né al luogo ecc.; al contrario determina il rapporto delle rappresentazioni nel nostro stato interno. E appunto perchè questa intuizione interna non ha alcuna figura, noi cerchiamo di supplire a questo difetto con analogie, e rappresentiamo la serie temporale con una linea che si prolunghi all'infinito, nella quale il molteplice forma una serie avente una sola dimensione; e dalle proprietà di questa linea deriviamo tutte quelle del tempo, fuorchè questa sola: che le parti della linea sono simultanee, laddove le parti del tempo sono successive. Da ciò risulta che la rappresentazione del tempo stesso è un'intuizione, poichè tutti i suoi rapporti possono essere espressi per mezzo di una intuizione esterna".

Avremo modo di tornare su questa complessa frase kantiana; ma già vediamo come essa dica l'essenziale di ciò che go

verna la mentalità inconsapevole di De Saussure relativamente al tempo, allo spazio, alla linea, alla parola e alla scrittura. Mentalità che è del resto quella che tutti condividiamo sul piano del "naturale buon senso".

2. SUCCESSIONE E IRREVERSIBILITA'

Il riferimento a De Saussure ha consentito di inserirci nel problema del tempo, facendocene quanto meno intuire taluni paradossi e difficoltà. Ma al di là di questo scopo introduttivo, dobbiamo ora chiederci quale nozione le riflessioni sin qui avviate hanno evidenziato come bisognosa di un ulteriore approfondimento. Tale nozione è la parola "successione". De Saussure, come abbiamo visto, dice che il significante linguistico procede in successione, e aggiunge che tale carattere gli deriva dal tempo. Su tutto ciò abbiamo sollevato i nostri dubbi e che cosa si debba intendere con la parola "tempo" è la questione capitale che ci sta davanti e che dovremo via via affrontare. Ma intanto, siamo noi in chiaro su ciò che significa "successione"? Sappiamo bene cosa diciamo quando diciamo che c'è una successione? Sono il medesimo tempo e successione? Oppure la successione è solo un aspetto del tempo? E ancora, è la successione un aspetto essenziale del tempo, che però non ne esaurisce il concetto? E' il tempo comunque necessitato a comprendere in sé la successione, oppure no? Abbiamo dunque una risposta a tutte queste domande? Dovremmo averla, magari senza rendercene conto, se è vero che ci intendiamo quando parliamo di successione. Cominciamo dunque di qui e cerchiamo di chiarire che cosa diciamo, o pensiamo di dire, quando ci riferiamo al concetto di successione.

Riferiamoci anzitutto a quel tipo di successione che caratterizza il significante acustico, tipo che è a noi già un po' familiare. Prendiamo, come esempio, una frase celeberri-

ma di Kant, la frase con la quale inizia il paragrafo 16 dell'"Analitica trascendentale" della *Ragion pura*. La frase (tradotta in italiano) suona così: "L'io penso deve poter accompagnare ogni mia rappresentazione ...". Non c'è dubbio che se noi pronunciamo questa frase, essa mostra di possedere una successione, e anche un ritmo e una cadenza. I suoni che ascoltiamo procedono proprio come dice De Saussure, cioè come un "nastro fonico" istante dopo istante. Così dice anche il senso comune (che ama moltissimo gli istanti, come, per altre ragioni, i mistici). Ma noi ora chiediamo: quanto vale ogni istante di questa frase? E' evidente che non ogni misura va bene. Se noi registrassimo questa frase nel registratore e poi impiegassimo, nel riprodurla, un considerevole aumento di velocità, ne ricaveremmo una successione di brevissimi suoni acuti che non hanno più nulla in comune col primitivo significante. E così pure, se rallentassimo considerevolmente il ritmo, ascolteremmo dei curiosi rumori che assomigliano vagamente (per la nostra fantasia) ai lamenti di un contadino russo in stato di ebbrezza. Certo, quel che ascoltiamo non è più un significante linguistico. La successione è rimasta, "istante dopo istante", ma per quale "istante"? Se noi comprimiamo la frase in centesimi di secondo, oppure la dilatiamo in minuti, abbiamo un risultato stravolto che non è più un significante linguistico. E siccome il significante non è un mero vestito del significato che quest'ultimo possa indossare o togliere a piacere restando se stesso, con lo svanire del significante anche il significato se ne va, assieme a esso. Il che significa che al di là di una certa soglia temporale, al di là di certi valori, i significanti e i significati, cioè i segni linguistici, non vivono. C'è un tempo del pensiero e della parola; si può pensare e si può parlare entro certe soglie temporali, così come l'uomo può vivere solo entro certe soglie termiche.

E d'altra parte, anche senza oltrepassare certe soglie, il tempo influisce sul senso della parola. Parlare non è fare un esercizio di scioglilingua e se muta il tempo di una fra-

se, ne muta anche il senso. La semplice esortazione "salta giù!" cambia di molto se io la pronuncio rapidamente, per es. rivolgendomi a un amico che non si è accorto che il tram è giunto alla nostra fermata, oppure se essa viene pronunciata con insolita lentezza, magari con una pausa di sospensione tra le sue due parole: quali mai situazioni minacciose e agghiaccianti non potremmo immaginare in questo secondo caso? Il fatto è che il significante linguistico ha un respiro, o più concretamente respira, come sa ogni bravo attore: esso si ostende e palpita (Saussure diceva, e da questo punto di vista non a torto, cha ha un'estensione). E d'altronde il respiro corrisponde, sul piano grafico, alla punteggiatura.

Ogni frase dunque prende tempo, non è soltanto una mera e meccanica successione. Dal che deriverebbe che il tempo è qualcosa di più della semplice successione. Ma che significa "prender tempo"? Dove e come lo si prende? In che modo lo si trova? Questo non lo sappiamo. Sappiamo solo, in base ai semplici esempi fatti, che ci sono molte successioni e anche molti tempi (sebbene noi siamo portati a parlare sempre del tempo al singolare: chiediamo quanto tempo ci vuole per fare una certa cosa, e mai quanti tempi ci vogliono, il che avrà certo una sua ragione). Inoltre ci sembra di poter dire che non sono esattamente la stessa cosa tempo e successione. E allora cerchiamo di concentrarci sulla sola successione, prendendola per così dire, di petto.

Che cosa caratterizza una successione in quanto successione? E anche: che cosa "succede" in una successione? Ecco le domande. Il fatto che una successione accada, l'accadere in successione, potremmo cominciare a dire, comporta l'accadere di qualcosa (non importa cosa) l'uno dopo l'altro. Successione è uno dopo l'altro (un istante dopo l'altro, come si diceva pocanzi). Ma ciò allora significa che un accadere *ora* viene dopo un accaduto *or ora*, nella direzione di un *non ancora*. Volevamo concentrarci sulla "pura" successione ed ecco che ne sono già emersi i due caratteri fondamentali del tempo: 1) le tre estasi temporali (ora, or ora, non ancora) e

2) l'irreversibilità (poichè si va da or ora ad ora e da ora a non ancora, e non viceversa).

Quanto all'irreversibilità, però, ci sembra che la cosa non sia poi così vincolante, se la guardiamo più da vicino. Certo, la successione temporale, come sempre si dice, non può procedere a ritroso; ma la pura e semplice successione, perchè non potrebbe andare indietro così come va in avanti? Che obbligo c'è a pensare la successione come irreversibile? Se è così, ecco che abbiamo trovato una differenza, e non secondaria, tra la successione e il tempo. Ma è così? Vediamo.

Noi possiamo immaginare una successione all'indietro. Le immagini di un film, per esempio, possono essere proiettate all'indietro: prima si vede l'omino che scende dal marciapiede e sale sulla macchina, poi si vede lo stesso omino che va, camminando all'indietro, dalla macchina al marciapiede. Quindi la successione, a differenza del tempo, si può invertire. Ma è davvero sensato quel che abbiamo detto sul filo dell'esempio?

Esaminiamo dapprima la questione sotto un profilo, per dir così, "formale". Assumiamo lo schema di una successione vuota, priva di qualsiasi contenuto determinato. Indichiamola convenzionalmente così: -1, 1, +1. Niente ci vieta di pensare che si possa procedere da 1 a +1, oppure da 1 a -1. Le due direzioni, verso destra e verso sinistra, sono indifferenti, quindi la successione è reversibile, può andare avanti o indietro a piacere. Ma il problema è che quello che noi stiamo pensando con questo esempio di successione pura o formale non ha niente a che fare con una successione vera e propria. Noi scambiamo la destra e la sinistra, cioè un essere accanto meramente spaziale, con la successione. Noi possiamo andare da 1 a +1 (cioè verso destra) e poi invertire la direzione e andare da 1 a -1 (cioè verso sinistra). Ma questo invertire la direzione non è per nulla equivalente a invertire la successione. E già il linguaggio ci ha traditi, o ci ha messo sull'avviso, poichè abbiamo detto "e *poi* invertire la direzione". Andando verso -1 non facciamo andare la succes-

sione all'indietro, perchè -1 accade pur sempre *dopo* 1. Non abbiamo quindi scoperta alcuna reversibilità, ma un incontrovertibile "esser dopo" come carattere di ogni evento della successione.

Facciamo allora il caso di una successione, non più formale, ma per così dire "sostanziale". Qualcosa di determinato succede a qualcos'altro. Esemplifichiamola con i termini a, b, a. Accade una determinata cosa (a), per es. un lampo, cui segue un'altra determinata cosa (b), per es. un tuono. A questa ne succede una terza che però è ancora la prima: non un altro lampo, ma proprio esattamente quello stesso lampo che era (a). Da (b) siamo quindi tornati al primo (a). Ma come si trova (b) di fronte a questo secondo (a), che poi è di nuovo il primo? Ecco la domanda. Il secondo (a) ha un bel da essere uguale al primo: esso comunque succede a (b) che ha già avuto (a). Non c'è quindi alcun ritorno indietro; c'è solo che (b) incontra di nuovo (a) dopo averlo già incontrato. Riferiamoci anche qui a un esempio filmico. In certi film che si definiscono d'avanguardia una serie di fotogrammi viene più volte ripetuta (il che suggerisce ai critici profonde considerazioni "fenomenologiche" e magari due o tre sciocchezze sul tempo e l'essere): il cameriere appoggia il bicchiere sul tavolo, il cameriere appoggia il bicchiere sul tavolo, il cameriere.. ..e così via a piacere. Il regista d'avanguardia può fare quel che nemmeno Dio può: far andare il tempo a ritroso. Prodigi della tecnica. Ma per lo spettatore, in realtà, niente va a ritroso: egli guarda una, due, tre, enne volte la stessa scena. E ogni scena ha in sé il verso del "dopo di", succede alla sua gemella. Nei nostri termini potremmo allora dire che se (b) sa di (a), cioè ha memoria del primo (a), ovvero è consapevole di venire dopo (a), ogni ritorno di (a), ogni ritorno dell'uguale, è a sua volta un venire e un esser dopo. Niente di reversibile è qui accaduto.

Ma, e se il povero (b) non lo sa? Per es., (b) viene dopo (a), e poi torna (a), ma lui, (b), del primo (a) non sa nulla: ha battuto la testa e gli è venuta l'amnesia. Il secon

do (a) è per lui una prima volta. E con questo? Tutto ciò che possiamo dire è che il secondo (a) viene dopo (b). C'è un essere dopo di (a) rispetto a (b) e nient'altro, poichè, in effetti, non c'è nessun altro (a). Supponiamo che un uomo una mattina si svegli e dica alla moglie: ho sognato che ero un cammello. La moglie risponde: curioso, e subito pensa che ci deve essere sotto una qualche accusa nei suoi confronti. Passa un anno e lo stesso uomo, al risveglio, dice alla moglie: ho sognato che ero un cammello, ma non ricorda affatto che la stessa cosa gli era capitata un anno prima. La moglie fa finta di crederci, ma intanto pensa che si delineano gli estremi della crudeltà mentale. Ora, l'uomo è nell'esempio come (b) che ritrova (a) senza saperlo: egli cioè più esattamente lo "trova", non lo ritrova, sicchè nulla per lui è tornato indietro. Quanto alla moglie, essa è invece nella posizione di (b) che ritrova (a) sapendo di averlo già trovato. In entrambi i casi niente è andato a ritroso.

Che cosa abbiamo ricavato da tutti questi discorsi? Invero un po' poco, almeno a prima vista. Possiamo riassumere il risultato così: quando parliamo di successione, ciò che intendiamo e non possiamo non intendere è che la natura dei suoi eventi è un "esser dopo", un esser dopo e basta. In altri termini: (a) è prima di (b) solo se (b) è dopo (a). Questo è tutto ciò che "succede". Risultato poco entusiasmante e di sapore lapalissiano. Ma la situazione si animerebbe di molto se noi ora chiedessimo: ma può esserci (b), o (a), e basta? Può essere per esempio che un uomo si risvegli, e basta? Che egli, per così dire, venga al mondo avendo nulla dietro di sé? E può esser qualcosa (o esserci qualcosa) di tal natura, che c'è e basta, a partire da un punto zero del cominciare ad essere? Oppure tutto ciò che c'è ha, per esserci, la natura dell'esser dopo? sicchè l'esser dopo non è solo un carattere, a prima vista ovvio, della successione, ma è un carattere di tutto ciò che c'è? La "realtà" stessa, quindi, è un esser dopo? Converrà tener presenti queste domande, per affrontarle più avanti, quando e se saremo in grado di rispondere.

Tornando a noi: se qualcosa "succede", certamente succede a qualcos'altro. Che una successione torni indietro non significa affatto che essa vada realmente a ritroso. E' una nostra illusione psicologica e verbale che esista il realmente a ritroso. Posso andare a ritroso col gesso quando scrivo sulla lavagna, nel senso che procedo verso destra o retrocédo verso sinistra, ma questi gesti si succedono sempre in un essere andati avanti, in un loro esser dopo incancellabile. Questo significa allora che la successione "non può scorrere all'indietro"? In verità, già questo modo di esprimersi è sbagliato: non è che la successione *non possa* scorrere all'indietro, è che successione vuol dire "esser dopo", e niente più. Non si tratta cioè di arrendersi e dire: purtroppo anche la successione, come il tempo, è irreversibile. Credevamo di avere in mano una differenza fra tempo e successione e invece ci si è vanificata. Questo modo di esprimerci, questo giocare con le parole, manifesta già la presenza di tutti i nostri pregiudizi millenari. Noi stiamo parlando come se la situazione fosse questa: c'è la successione, definita da vari caratteri; tra questi c'è il carattere dell'irreversibilità. Ma non c'è la successione e poi anche il fatto o la circostanza per cui essa è irreversibile. L'irreversibilità non è un attributo della successione. Quando diciamo: la successione è irreversibile, abbiamo l'aria di constatare un fatto: che ci volete fare, abbiamo spinto in tutti i modi, indietro non va, la successione è fatta così; in teoria la successione potrebbe anche essere reversibile, ma di fatto non lo è. No! proprio in teoria la successione non ha nulla a che spartire con l'irreversibilità. Di principio non possiamo pensare né *che* né *se* la successione è irreversibile. Queste domande sono improponibili, perchè non sanno ciò che domandano. Esse in sostanza domandano: è possibile che l'esser dopo non sia un esser dopo? che è domanda assurda e insensata. Perchè, ripetiamolo, non è che la successione sia la successione e poi magari sia anche irreversibile.

Successione significa pro-cedere dopo: nessun enigma,

nessun mistero. Sicchè il concetto di successione irreversibi le è semplicemente un assurdo logico, un dire vacuo non sapen do quel che si dice. Proprio come se noi dicessimo (secondo u na celebre analisi di Peirce), che c'è qualcosa di assolutamente inconoscibile: che è solo una frase inconsistente e con traddittoria, la quale inconsapevolmente informa del contrario che crede di dire.

Eppure, potrebbe venirci in mente, in chimica si parla, certo con fondamento, di processi reversibili: si può prendere dell'idrogeno e dell'ossigeno in determinate quantità e ot tenerne dell'acqua; poi possiamo procedere per dissociazione e riottenere gli elementi di partenza, proprio gli stessi. Siamo andati dai componenti al composto e viceversa. E così, in un esempio più banale, io posso chiedere a un amico di cam biarmi mille lire in due monete da cinquecento e poi, mutata idea, posso richiedere le mie mille lire e restituire i due pezzi da cinquecento. Tuttavia questi esempi non sono altro che il nostro schema (a), (b), (a). Riotteniamo indubbiamente lo stesso idrogeno e lo stesso ossigeno di partenza: proprio quelli e non altri. Ma il fatto è che, isolando la nostra attenzione operativa su di essi e concentrandoci astrattivamente sul risultato, noi dimentichiamo di includere nel processo anche il chimico, le sue bocce, il laboratorio ecc. Non è tor nato lo stesso chimico né lo stesso laboratorio; niente è tor nato indietro ma tutto è andato avanti, ed è solo per ragioni di comodo che noi parliamo di processi reversibili. Tanto più che neppure l'idrogeno e l'ossigeno sono tornati esattamente come erano prima: qualcosa è andato perduto in base all'entro pia.

Ma se le cose stanno così, non ha allora senso neppure parlare di irreversibilità temporale? Eppure di questo tanto si è parlato e ancora si parla. Neppure Dio può far andare il tempo a ritroso, si ama dire. Il fato, dicevano gli antichi, è superiore agli stessi Dei, né si può fare che l'accaduto non sia accaduto e che Adamo ed Eva tornino nell'Eden prima di aver incontrato il serpente, acciambellato sul ramo di un

melo - e il serpente, si sa, è un simbolo del tempo. In effetti a noi sta risultando una cosa un po' diversa. Nella misura infatti in cui il tempo è successione, per quanto esso ha in comune con la successione (il che ci è ancora oscuro), bisogna ammettere che anche a proposito del tempo parlare di irreversibilità non ha alcun senso. Anche il tempo, in quanto successione, è sempre un esser dopo. E lo è allo stesso titolo "lapalissiano" della successione: non è che ci sia il tempo e poi che esso sia anche irreversibile. Il suo essere è un esser dopo, e basta.

Possiamo allora dire: quindi il tempo si svolge in una direzione sola, poichè *scorre* soltanto in *avanti?* Ma avanti e indietro, già lo sappiamo, sono solo nozioni "locali" o "spaziali". Quel che diciamo avanti è solo la possibilità, o psicologicamente l'attesa, dell'esser dopo; cioè che il tempo continui a essere ciò che è. Avanti c'è solo il possibile esser dopo, come natura della successione temporale. E inoltre: noi tutti sempre e di continuo diciamo che il tempo "scorre", *ruit hora*, e pensiamo di dire qualcosa di concreto. Ma davvero il tempo "scorre"? Qualcuno ha mai visto "scorrere" il tempo? C'è uno scorrere, e di che, nel tempo? A sentire certi filosofi, se noi ci "guardiamo dentro" (non si sa bene né dove né come, forse scostando un po' il colletto della camicia), ecco che si mostra questo spettacolo dello "scorrere". Per es. scorrono le rappresentazioni, ovviamente nel tempo e in virtù del tempo, poichè è lui che scorre: tic tac, tic tac, istante dopo istante. Noi magari non ci facciamo caso, ma il tempo passa e va. Instancabile.

Bisogna abbandonare queste immagini illusorie. Quando noi parliamo di fenomeni successivi, per es. della parola parlata, non vediamo nessuno scorrere, e nemmeno direzione. Forse che quando io parlo voi vedete uno scorrere? Forse che io parlo in avanti o all'indietro? Voi certo sperimentate l'esser dopo delle mie parole, e così mi ascoltate e intendete, ma non c'è in questo alcuno scorrere, non ascoltate uno scorrere, né un avanti né un indietro. Quel che insieme sperimen-

tiamo è un esserci della parola come un esser dopo, come un pro-venire, sebbene queste stesse espressioni siano ancora oscure e vaghe e abbisognino di ulteriore comprensione.

Ma allora, potremmo infine chiedere, se tutto ciò che c'è ha la natura dell'esser dopo, ciò che chiamiamo tempo non è che il senso del passato, del pro-venire appunto? Il tempo è lo stesso che il passato? Strana domanda. Dovremo farci i conti.

3. L'ESSER DOPO E L'AVER GIA'

Torniamo allora su quell'unica, semplicissima, banale nozione che ci è sin qui risultata: l'esser dopo. Nel nostro esempio, (b) è l'esser dopo di (a). Ma che significa ciò? Significa forse che c'è un passaggio, un trasferirsi di qualcosa da (a) a (b)? Qualcosa scorre e si muove tra (a) e (b)?

Apriamoci la via con una frase che abbiamo già utilizzato, come mero esempio di significante linguistico. Ora invece assumiamola proprio per il suo contenuto; la frase kantiana che dice: "L'io penso deve poter accompagnare ogni mia rappresentazione". Se vi è una rappresentazione qualsivoglia (sia essa del senso esterno, come diceva Locke, per es. la rappresentazione di un albero, sia essa del senso interno, per es. la rappresentazione di un ricordo o di una fantasia), essa è tale, cioè rappresentazione, solo se è accompagnata dall'io penso, ovvero da una coscienza rappresentante che è consapevole di sé. Non c'è modificazione di coscienza che sia tale se la coscienza non l'accompagna. Intendiamo quindi qui l'io penso come principio di ogni coscienza in generale, o meglio di ogni autocoscienza. E' solo così che una rappresentazione "è" ed è "mia" (è una rappresentazione del mio io pensante).

Ma di io Kant ne distingue poi due (ci riferiamo ovviamente a questo complesso e fondamentale paragrafo solo per quel tanto che interessa la nostra indagine, lasciando cadere ogni sottile questione di esegesi kantiana, che non è affar nostro indagare). C'è un io analitico e un io sintetico, ovvero: un'unità analitica dell'appercezione (dell'autocoscienza) e un'unità sintetica dell'appercezione. In termini semplici:

c'è un io che accompagna una per una (analiticamente) le rappresentazioni; c'è un io della rappresentazione 1 (r1), un io della r2, ecc. Ma se l'io1 e l'io2 non avessero nulla in comune, fossero due io del tutto differenti, di nuovo le rappresentazioni non sarebbero "mie" (e nemmeno sarebbero). Nel passaggio da una rappresentazione all'altra l'io che le accompagna resta pur sempre il mio medesimo io penso, e questo restare è appunto il frutto dell'unità sintetica dell'appercezione.

Naturalmente il "restare" va inteso bene. Non è che l'io penso se ne stia lì immobile come la pietra di un paesaggio lunare. L'io penso non è una cosa o un fatto (che sarebbe una rappresentazione ed esigerebbe appunto un io penso per esser pensata come rappresentazione); l'io penso è un'attività di pensiero, come già suggerisce l'espressione, cioè un'attività rappresentativa. E' l'attività rappresentativa guardata, non dal lato del suo contenuto accidentale e mutevole (mi rappresento un cavallo in quanto lo percepisco o lo immagino), ma dal lato del puro io che l'accompagna e la rende possibile. L'attività in questo io consiste appunto nell'unificare l'io in sé con se stesso (nel mediarsi in sé con sé stesso, come dicevano gli idealisti). Io mi identifico con me (penso me) e solo allora posso pensare le rappresentazioni come mie, cioè, più in generale, posso avere delle rappresentazioni. Io, come "me stesso", sono il mio primo oggetto ed è così aperta per me la possibilità di avere oggetti in generale. Questo io=io che equivale a io-penso-me (diceva per es. Giovanni Emanuele Barié tanti anni fa da questa stessa cattedra) è il "concetto trascendentale". Cioè, nei termini di Kant, è l'attività pura, trascendentale, del pensare che rende possibile ogni mia rappresentazione. Coscienza sintetica (sintesi di sé con se stesso) che rende possibile la coscienza analitica di ogni rappresentazione. Che poi la cosa stia davvero così e quali problemi ulteriori essa eventualmente sollevi, è questione che lasciamo qui impregiudicata.

Applichiamo invece questo schemino kantiano ai *nostri*

problemi. Potremmo dire così: per parlare di successione non basta nominare l'esser dopo; non basta il fatto per cui l'essere di (b) è l'esser dopo (a). Bisogna mettere in gioco un terzo elemento che, nell'esemplarità kantiana, è l'io penso. Questo terzo elemento deve accompagnare sia (a) sia (b), mantenendosi in entrambi il medesimo. Altrimenti non potrebbe esserci l'esser dopo. Ci sarebbe (a) e basta o (b) e basta (posto che in questo modo dell'"e basta" qualcosa possa poi esserci, il che già dicemmo che è dubbio).

Per altro verso potremmo anche dire (secondo un ben noto principio): qualcosa muta (o si muove) in relazione a qualcos'altro che non muta (non si muove). Qui ci troviamo più vicini proprio alla tematica temporale della tradizione. Gli istanti del tempo "scorrono", ma solo in funzione di qualcosa che non scorre; questo poi è identificato con il presente eterno, che non è nel tempo e che tuttavia rende possibile il tempo ("immagine mobile dell'eternità", come diceva Platone). Ogni istante, ogni "ora", come osservava Agostino, non sta mai fermo: l'ora che indico, già non è più e al suo posto sta sopravvenendo un'altra ora che, per ora, non è ancora. Così il tempo, secondo una nota frase di Hegel, è ciò "che mentre è non è e mentre non è è". Ogni volta che cerco di afferrarlo il tempo mi sfugge, nel non più e nel non ancora; e allora questo suo non essere mai è propriamente il suo essere: essere che è piuttosto un trapassare. Ma la misura di questo trapassare non trapassa. Il trapassare non sarebbe nemmeno un trapassare, se non in relazione a una presenza che non sta dallo stesso lato degli istanti che trapassano, che è come un occhio vigile quanto imperscrutabile, impercettibile e incommensurabile: un occhio vigile che è come il perno immobile intorno al quale e per il quale corre la giostra del tempo. Questo perno immobile è ancora, in certo modo, l'io penso, il pensiero di pensiero o atto puro di cui parlava Aristotele (magari un Aristotele interpretato da Gentile): condizione del tempo che è fuori del tempo, e perciò anche condizione dell'esperienza che è fuori dell'esperienza e insieme la fa

essere.

Tutti questi rapidi riferimenti possono essere interessanti; ma essi, in verità, giovano poco a risolvere la nostra questione, che è, a prima vista, più semplice. Noi, molto più semplicemente, ci chiediamo: che cosa resta tra (a) e (b), in modo che (b) abbia il senso dell'esser dopo? E se non resta, che cosa allora trapassa, in qualche modo restando il medesimo? Come è da pensare questa condizione senza la quale l'esser dopo non sarebbe possibile né avere senso?

Nel passaggio tra (a) e (b) c'è un moto di trasformazione (come potrebbe dire l'Aristotele della *Fisica*). Ma non può trattarsi, per così dire, di una trasformazione totale. Se (a) si trasformasse totalmente in (b), allora in (b) non ci sarebbe più alcun elemento che consenta a (b) di esser dopo (a), di essere ciò che è in quanto procede da (a). C'è un trascorrere e insieme un permanere, dice il senso comune. Ma queste espressioni, già lo si è notato, sono ambigue e anzi inappropriate. Se dico "scorrere", questa parola indica semplicemente un mutamento di luogo; a maggior ragione poi se aggiungo "avanti" o "indietro". Quanto infine al "permanere", anche qui ci troviamo invischiati in analoghe difficoltà. Kant affidava il permanere all'io penso, il quale deve accompagnare ogni rappresentazione. Ma che significa "accompagnare" se non stare accanto? Ecco che di nuovo fa capolino qualcosa di invincibilmente "spaziale". E poi: si "accompagnano" le rappresentazioni? Si accompagnano le fidanzate, si accompagnano gli amici, non certo le rappresentazioni. E se l'accompagnare poi è un "per-sistere", di nuovo questa espressione si comprende solo in riferimento allo spazio. Insomma: il processo del tempo, la successione, o comunque si voglia dire, ci sfuggono continuamente tra le dita, rifiutano la presa della loro immagine propria e assumono di continuo la maschera dello spazio. Forse che il tempo, per sua natura, sta e deve star nascosto dietro lo spazio? Oggi si parla molto di cronotopo: ne parla la fisica, ma la parola ricorre anche in Heidegger (*Zeit/Raum:* Tempo/Spazio). Tempo e

spazio, si dice, si danno in un intreccio indissolubile. Ma come possiamo intendere questo intreccio, se noi non conosciamo ciò che è proprio di ogni elemento dell'intreccio? Il tempo e lo spazio sono come il *recto* e il *verso* di cui parlava De Saussure: se tagli il tempo tagli anche lo spazio, non puoi avere l'uno senza l'altro. Ma quale elemento (benchè non isolabile dallo spazio) può definirsi propriamente temporale? Il tempo ci si nasconde sempre in figure spaziali, ma non accade mai il contrario. Perchè? Mai che noi possiamo dire, a proposito del tempo, una parola genuina, che suoni bene come una moneta di buon conio.

Già il brano di De Saussure dal quale siamo partiti poneva questa relazione del tempo con la linea e la figura spaziale, e questo era proprio il suo merito, oltre che il suo limite. Ma noi abbiamo poi osservato che le indicazioni di De Saussure trovavano una loro espressione più completa e profonda in un brano dell'"Estetica" di Kant. Torniamo a questo brano e riflettiamo pazientemente su di esso, ora che siamo assai più consapevoli dei nostri problemi. Vediamo quale luce ne possiamo ricavare. Dice dunque Kant:

"Il tempo non è altro che la forma del senso interno, cioè dell'intuizione di noi stessi e del nostro stato interno. Infatti, il tempo non può essere una determinazione di fenomeni esterni: non appartiene nè alla figura, nè al luogo, ecc.; determina, al contrario, il rapporto delle rappresentazioni nel nostro stato interno. E appunto perchè questa intuizione interna non ha nessuna figura, noi cerchiamo di supplire a questo difetto con analogie, e rappresentiamo la serie temporale con una linea che si prolunghi all'infinito, nella quale il molteplice forma una serie avente una sola dimensione; e dalle proprietà di questa linea derivano tutte quelle del tempo, fuorchè questa sola: che le parti della linea sono simultanee, laddove le parti del tempo sempre successive. Da ciò risulta che la rappresentazione del tempo stesso è un'intuizione, poichè tutti i suoi rapporti possono essere espressi per mezzo di un'intuizione esterna".

Con tutta la venerazione chè si deve nutrire per Kant, bisognerà pure che noi ci decidiamo a dire, nel modo più schietto, che quanto Kant dice qui a proposito del tempo è un guazzabuglio di oscurità e di paradossi. Al tempo non appartiene nè la figura, nè il luogo, nè la linea: d'accordo. Ma perchè mai questa "mancanza" sarebbe un "difetto" del tempo, e non invece una sua proprietà positiva? Comunque sia, per supplire al "difetto" dell'intuizione temporale noi ricorriamo ad "analogie" spaziali. Ma come intenderemo un'analogia di cui non è in alcun modo data, per dir così, la "logia"? Se io dico "la sera della vita" si intende subito che è stabilita un'analogia tra la fine del giorno (la sera) e la fine della vita. Come il giorno, anche la vita nasce, culmina e infine declina, sicchè posso chiamare questo declinare, per analogia, la sera del vivere. Ma se diciamo che la linea è una rappresentazione analogica del tempo, a noi manca ogni immagine propria (del tempo) per valutare appieno l'analogia che abbiamo proposto. Tuttavia Kant si sforza, in seguito, di chiarire la relazione fra il tempo e la linea. Vediamo.

La linea, dice Kant, è una serie avente una sola dimensione (cioè la successione, di cui tanto abbiamo parlato). Ora questa linea contiene "tutte" (dice proprio tutte) le proprietà del tempo. Perbacco: uno si rincuora; dice: che bello, basta fare una linea e ho tutte le proprietà del tempo; più facile di così! Ma poi Kant aggiunge: ha tutte le proprietà fuorchè una: che le parti della linea sono simultanee (possiamo guardarle tutte insieme con una sola occhiata), mentre le parti del tempo sono successive. E allora siamo da capo. L'unica cosa che ci sembra di sapere del tempo, nella nostra povertà mentale ed espressiva, è che i suoi fenomeni sono successivi. Se la linea non può contenere *questa* proprietà, allora non contiene nulla del tempo. La linea, insomma, contiene tutte le proprietà del tempo fuorchè il tempo. E restiamo naturalmente anche molto curiosi di sapere quali poi sarebbero tutte quelle altre proprietà del tempo che la

linea conterrebbe. Kant non ce lo dice affatto e noi non possiamo far altro che supporre che egli si riferisca alle tre estasi temporali, che la linea raffigurerebbe come un più avanti e un più indietro, ovvero come luoghi dello spazio: cioè, di nuovo, non come proprietà del tempo, bensì della linea, poichè l'irrafigurabilità della successione snatura qualsiasi possibile proprietà del tempo che la linea conterrebbe. Tutti i rapporti del tempo possono essere espressi per mezzo di un'intuizione esterna, dice Kant. Ma quali sono tutti questi rapporti? L'unico rapporto essenziale, espressamente nominato, è la successione, e questa non si può esprimere mediante un'intuizione esterna.

Naturalmente molto altro ci sarebbe ancora da dire circa le espressioni kantiane riferite a "noi stessi" e al "nostro stato interno". L'immagine del sole è interna o esterna? è temporale o spaziale? Per questa via ci inoltreremmo in abissi che qui è più opportuno tralasciare. Resta il fatto che il tempo (condizione di ogni fenomeno, di ogni esperienza) non si può esprimere se non in immagini e parole spaziali, cioè, detto più francamente, non lo si può esprimere affatto. Agostino era già arrivato a questa conclusione: so benissimo che cos'è il tempo, purchè non mi si chieda di dirlo, perchè allora mi accorgo che non lo so più e che tutto quel che dico è contraddittorio e inappropriato. E questa è infatti la difficoltà entro la quale ci siamo qui sinora aggirati, come per corridoi ciechi e labirinti. Possiamo solo ribadire le tre cose che ci sono sin qui risultate:

1. L'"esser dopo esige un "terzo": oltre ad (a) e a (b) ci deve essere un terzo elemento.
2. questo terzo è irraffigurabile; forse è persino inesprimibile, ma di ciò non siamo affatto sicuri.
3. Nondimeno deve esserci, cioè in qualche senso deve permanere e "durare" (per usare un'espressione di Bergson), deve possedere una "durata", se no anche l'esser dopo sarebbe inesperibile.

Aiutiamoci ancora con l'espressione kantiana "io penso",

che è se non altro un esempio che ci è divenuto familiare. Supponiamo dunque che ciò che permane e dura nella successione tra (a) e (b) possa effettivamente essere indicato come "io penso". Vediamo come potrebbe capitargli di permanere. L'io penso, lo sappiamo, pensa, cioè svolge la sua perdurante attività, in quanto rende oggetto del suo pensare ("accompagna") le rappresentazioni. Ma allora, dobbiamo subito osservare, c'è una differenza tra l'io penso e le rappresentazioni che l'io penso accompagna. Se io devo poter accompagnare mio fratello dal dentista è evidente che io non sono mio fratello e che dal dentista ci va lui, non io. Così dice il servitore Leporello, che accompagna Don Giovanni, quando invita a cena la statua del Commendatore: "... Signore, il padron mio, badate ben: non io ...". C'è quindi una differenza tra il pensare e la rappresentazione che viene pensata - il che è ovvio. Ma d'altra parte (e allora l'ovvio diviene problematico) come può esserci un pensare che non sia un pensare una rappresentazione? Se l'io penso non si rappresenta nulla allora non pensa nulla, cioè non è nemmeno un pensare. L'io penso è diverso da qualsivoglia contenuto della coscienza, ma ciò non significa che l'io penso possa pensare senza alcun contenuto della coscienza. Detto tra parentesi: Fichte e poi Hegel avevano i loro motivi per non accogliere *sic et simpliciter* l'io penso kantiano, e non perchè essi fossero idealisti megalomani o prometeico-romantici, come si legge in certi storici che non si sono mai sforzati di pensare ciò che pensarono coloro di cui trattano (che è poi una condizione indispensabile per fare storia del pensiero). Ma noi teniamoci qui alla nostra questione e chiediamo: secondo l'esempio che stiamo utilizzando, c'è una differenza tra il pensare e la rappresentazione che viene pensata; ma come possiamo a nostra volta intendere e pensare questa differenza? Ecco il problema.

La differenza, già lo abbiamo compreso, non è da porre tra un vuoto pensare e una mera rappresentazione, poichè il pensare e la rappresentazione si implicano e non possono stare separati (il pensare puro non è un pensare e la rappresen-

tazione non pensata non è una rappresentazione). L'unico modo di porre la differenza sembra allora essere questo: che il pensare una rappresentazione (supponiamo la rappresentazione (b))è nel contempo differente dalla rappresentazione pensata perchè è un aver già pensato. Il senso di questa osservazione ci consente allora di tornare su un sospetto che ci era in precedenza accaduto di sollevare. Avevamo chiesto: può esserci (b) e basta? Oppure ogni cosa che c'è ha il senso dell'esser dopo, così che è essenziale all'essere di (b) l'esser dopo (a)? Ora possiamo vedere che quel sospetto éra fondato. Una rappresentazione può stare nel pensiero solo se il pensiero ha già pensato (altre rappresentazioni). Il pensiero infatti è bensì diverso dalla rappresentazione, ma non per una sua misteriosa qualità intrinseca, poichè pensare e pensare una rappresentazione (rappresentarsi alcunchè) fa tutt'uno; e allora ciò che distingue questa rappresentazione ora pensata dal pensiero che la pensa è che il pensiero rappresentante è un pensiero che proviene dall'aver già pensato (altre rappresentazioni). Il che si riflette sulla rappresentazione stessa: non potrà mai darsi una rappresentazione ora presente se non come venir dopo l'aver già pensato. Se dunque (b) è una rappresentazione, non potrà mai darsi (b) e basta, perchè (b) nel suo esserci, dovrà necessariamente contenere il senso dell'aver già rappresentato (a).

La successione, abbiamo anche detto, esige un terzo per potersi istituire come tale. Ma questo terzo non si dà in una mera somma: per es. di qualcosa che chiamiamo pensiero e di qualcos'altro che chiamiamo rappresentazione. Non è che l'io si prenda a braccetto la rappresentazione e se la porti con sé. Il nesso che si stabilisce tra questi due termini fra lòro inscindibili è piuttosto un nesso ermeneutico, interpretativo: rappresentare (b) è un interpretarlo nella sua provenienza da (a), cioè avendo già interpretato e rappresentato (a). E lo stesso si deve dire di (a), in una serie che va idealmente all'infinito. Come diceva appunto Peirce: per interpretare bisogna aver già interpretato.

Con queste osservazioni noi abbiamo però compiuto, finalmente, un primo passo importante. Tutti i nostri problemi acquistano infatti una nuova luce, se noi solo riflettiamo su questa espressione che ci è venuto fatto di usare: "aver già". Aver già non è un mero esser dopo. Nell'esser dopo la successione si appella al tempo, ma poi, come sempre accade, l'appello si rivela illusorio: l'esser dopo non è che uno stare accanto spaziale, è il semplice fatto per cui ad (a) vien dietro (b), alla sua destra o alla sua sinistra, più avanti o più indietro. Niente di tutto ciò nell'aver già: questa espressione sembra per la prima volta svincolarci dalla forza coercitiva della spazialità, cioè della raffigurazione spaziale (che si finge, invano, temporale, supplendo al "difetto", come diceva Kant, della irraffigurabilità del tempo e della incomprensibilità di ciò che significa, propriamente, *dopo*). L'aver già non è infatti in alcun modo raffigurabile. Se scrivo sulla lavagna (b) alla destra di (a), posso dare a intendere che (b) succeda ad (a), che venga "dopo" (sebbene se ne stia lì accanto ad (a) in un'evidente contemporaneità spaziale che non chiarisce in alcun modo quel che si intende con l'espressione "dopo"). Ma come potrei scrivere (b) e l'aver già di (b)? E tuttavia, anche se irraffigurabile, aver già è un'espressione ben comprensibile: è qualcosa che *dice* la temporalità, per es. di (b), senza tradurla in un'illusoria immagine spaziale. E anche: aver già dice che cosa "succede" e il modo di questo "succedere" (il modo dell'aver già), implicando in sé ogni raffigurazione possibile dell'esser dopo. L'aver già non è né a destra né a sinistra, non è sopra né sotto, e tuttavia niente potrebbe esser fissato come destra o sinistra, come sopra o sotto, se non in funzione di un aver già interpretato (la destra rispetto alla sinistra, il sopra rispetto al sotto, ecc.).

In termini più generali possiamo allora dire che l'aver già è il *senso* della rappresentazione presente. Non c'è (b) e basta, poichè c'è anche, perchè (b) ci sia, il *senso* di questo (b). Il senso è appunto qualcosa che non si può scrivere,

che non si può aggiungere a (b) dall'esterno, magari con un altro segno convenzionale che voglia raffigurare "il senso di b". Il senso di (b) è già tutto in (b), se (b) è appunto quello che è: la rappresentazione (b). Il senso di (b) è incarnato e iscritto in (b), cioè nel medesimo atto interpretativo che dispiega (b) come sua rappresentazione.

Supponiamo che io scriva sulla lavagna questa semplice figura o cifra o disegno che dir si voglia: 'b'; allora ognuno di voi immediatamente pensa 'bi', cioè la seconda lettera del nostro alfabeto. Il segno grafico che io ho tracciato mostra così di avere in sé il senso dell'alfabeto. Io non posso scrivere o raffigurare il senso dell'alfabeto, ma questo senso è già implicito in ogni lettera che io posso scrivere. E come vi è implicito? In quanto 'b', potremmo dire, viene riconosciuto, cioè in quanto 'b' è rappresentato con il senso dell'aver già interpretato 'b' come 'b', come seconda lettera dell'alfabeto. Sicchè senza l'aver già interpretato o pensato l'alfabeto, nessuna lettera potrebbe essere rappresentata e stare nella presenza. Il "già" è così una "disposizione" (un "abito", diceva Peirce): un esser disposti a riconoscere 'b'. Ed è così che c'è un senso a disposizione, cioè quel terzo sempre già presente senza il quale nulla potrebbe presentarsi e stare nella presenza come quella rappresentazione presente che ora c'è. La disposizione, o predisposizione, a riconoscere l'alfabeto, come effetto dell'aver già interpretato e pensato l'alfabeto, è incarnata nell'occhio di ogni potenziale lettore. E' così che il terzo sta in agguato e si intrama in ogni presenza, rendendola quella presenza che appunto è.

Ed ecco allora che si delinea davanti ai nostri occhi una questione che già, sul filo del sospetto sopra richiamato, si era una volta profilata: la questione del passato. Alla luce dei rilievi testè svolti potremmo infatti dire: il senso del passato (dell'aver già) deve sempre esser predisposto, e presupposto, perchè possa esserci il presente, la rappresentazione presente. Non c'è un presente se non c'è un già stato come aver già: un aver già pensato o un aver già interpreta-

to. Terribile e gigantesca questione alla quale, d'altronde, non possiamo più sfuggire. Subito ne indoviniamo i contorni inquietanti, contorni che hanno in sé tutto l'enigma del tempo di cui già parlava Agostino. Nel presente deve stare il passato, perchè il presente possa a sua volta esserci e venir riconosciuto. Ma come il passato "sta"? come il passato "è"? Il corso delle nostre riflessioni ci ha condotto davanti a questo macigno e noi ora, contro ogni aspettativa, ci troviamo costretti a introdurci nel problema del tempo muovendo dalla porta del passato. Da sempre la nostra tradizione privilegia, nel tempo, l'estasi del presente: il presente, si dice, è il tempo vivente, il tempo così come è vissuto in atto nella sua concretezza. Il passato invece non è più e il futuro non è ancora. E tuttavia a noi è risultato che anche il passato deve a suo modo "essere", esser presente, perchè il presente sia. Nel presente, potremmo dire, c'è il senso del passato, quell'aver già interpretato che consente di interpretare. E così nel presente, nella stessa presenza, abbiamo due modi dell'esser presente: quel presente che ora c'è come l'esser presente di ciò che c'è (per es. la lettera 'b') e quel presente che è la presenza dell'aver già, cioè del passato che pure è qui ed è presente.

Secondo il nostro esempio: 'b' ha l'alfabeto nel passato dell'aver già; ma insieme questo passato è lì presente e incarnato in 'b'. E' la presenza del senso dell'alfabeto che rende 'b' ciò che è (seconda lettera dell'alfabeto); ma 'b' non è l'alfabeto: il suo esser presente è difforme dalla sua stessa condizione, che peraltro è a sua volta presente. Come si distinguono presente e passato (che è ancora presente)? Che il passato sia ancora presente non significa infatti che il passato è il presente. Se passato e presente fossero identici, nulla sarebbe più presente, poichè il presente è tale solo in quanto ha il senso dell'aver già, cioè del passato, e solo in quanto è anche difforme da lui. Il passato, dunque, certamente "è", ma questo suo esser presente è difforme rispetto a quell'"è" del presente che il passato prepara e ren-

de possibile.

E infine: come fa a esserci ciò che, per essenza, non è più? Come "è" il passato? In che senso diciamo che esso "sta" (nella presenza) se il passato, per altro verso, è proprio ciò che non ha più luogo?

4. IL LUOGO DEL PASSATO

Cominciamo dunque a entrare nel tempo dalla porta del passato. Il passato è anzitutto, come abbiamo detto, il *senso* del passato che è ancora presente. Il senso che è presente ha dunque il senso del passato; ma il suo esser ora presente è anche diverso dal passato. Per quanto imperfetta e problematica sia l'idea che noi ci facciamo del presente, prendendola così come il senso comune ce la dà, o si illude di darcela, tuttavia il presente non potrà mai, nel nostro discorso, identificarsi totalmente con la nozione del passato, pena non aver più né il presente, né il passato, né infine il tempo; il quale poi comprende anche il futuro, ma poichè il futuro non si è ancora imposto da sé alle nostre considerazioni, converrà per il momento lasciarlo in sospeso.

Ora, che dice il già citato senso comune a proposito del passato? Esso dice che il passato è ciò che non è più. Non ci vuol molto per vedere quanto questa proposizione sia insensata e contraddittoria. Essa dice che il passato è e non è, o che è non essendo, o infine che è in quanto non è. Si comincia a comprendere a che cosa alludevano le espressioni sibilline di Hegel (il tempo mentre è non è ecc.): esse avevano colto un punto essenziale del problema del tempo. E Hegel infatti ne parla per introdurre la filosofia della natura, cioè il momento in cui l'idea si aliena da sé e si fa mondo materiale, per dirla alla buona. Siamo cioè in quel punto dell'universale estraneazione in cui da Dio vien fuori il mondo, con tutti i paradossi che Agostino ben conosceva e che motivavano la sua riflessione sul tempo: è il paradosso dell'assolu

to che divien relativo, del positivo che si fa negativo, dell'essere immortale che si fa mortale, è il Cristo sulla croce. Punto cruciale di tutta la nostra tradizione che è inchiodata nel paradossale rapporto tra essere e non essere, vita eterna e morte, eternità sovratemporale ed effimera e transeunte natura del tempo.

Ma il senso comune si esprime anche con un'altra proposizione caratteristica e alla mano; del passato esso dice così: che ciò che è stato è stato. Ma, come "sta" lo "stato"? Qual è lo stato (l'esser stato e insieme lo statuto) del passato? In qualche modo il passato deve "stare", ma in quale modo?

Apriamoci la via con una domanda molto rozza (talvolta la rudezza fa bene al pensiero filosofico, più di tante raffinatezze "culturali" da eruditi e da letterati): se il passato sta, dove, in quale luogo sta? Esiste un luogo che è il luogo del passato? Chieder conto di un dove così materiale sembra davvero eccessivo e improprio: forse che noi possiamo por mano al passato, metter mano in qualche luogo e afferrare il passato? E' una pretesa assurda. E tuttavia, in modo un po' figurato, può talvolta capitare di metter mano, per così dire, sul passato. Può capitare, per es., di trovare per caso, nel fondo di un cassetto, una vecchia lettera, o un vecchio oggetto. Sono allora i cassetti il luogo del passato? Questo è davvero troppo. Ma teniamoci nondimeno all'esempio della lettera e vediamo cosa ne possiamo ricavare.

Che rapporto c'è, possiamo chiedere, fra la lettera ritrovata nel cassetto e la lettera che abbiamo scritto appena questa mattina? Anche questa seconda lettera è a suo modo un oggetto del passato: non dice il senso comune che anche questa mattina è già passata? anzi, anche un istante fa è già passato, irrimediabilmente precipitato nel pozzo nero del non più, senza ritorno. E tuttavia una differenza sussiste. Anche la lettera di questa mattina è passata, ma, più propriamente, sta passando. Il suo senso (stiamo appunto indagando il permanere del senso) è ancora presente, o è nel-

l'orlo del presente. Essa per esempio attende risposta, che non c'è ancora. La mattina è lontana dalla sera, ma è pur sempre nell'orizzonte di una medesima giornata, nell'onda delle sue preoccupazioni e dei suoi sentimenti, nell'ambito di quei motivi che ci hanno infatti spinto a scrivere stamane la lettera. Certo, tutto ciò sta anche impallidendo e allontanandosi da noi; ma rispetto alla vecchia lettera, magari di dieci anni fa, la differenza è rilevante. Quest'ultima, infatti, parla di situazioni e di sentimenti che non riguardano più le nostre giornate, che appunto non esistono più e che noi facciamo fatica a rianimare nel ricordo. Ed è questa sua novità postuma, resa tale dall'oblio, ciò che tanto ci colpisce.

L'esempio della lettera è molto ingenuo; tuttavia esso ha in sé un elemento che accomuna tutte le scienze che hanno per oggetto il passato, dalla storia all'archeologia ecc. Tutte queste scienze vanno infatti in cerca delle "tracce" del passato, ovvero di ciò che conserva il passato; e una vecchia lettera (così come un antico documento) è a suo modo una traccia che conserva il passato. Per l'archeologo il luogo del passato è sotto terra, per il nostalgico nei vecchi cassetti. Per Charles Lyell, il creatore della geologia evolutiva, le tracce del passato sono addirittura dappertutto: noi contempliamo questo ridente paesaggio, con i monti, il fiume, la valle, e non sappiamo di star guardando le tracce di millenarie vicende geologiche, di eventi immani e remotissimi, lenti oppure improvvisi, che hanno reso il panorama esattamente così come lo vediamo ora. Noi insomma viviamo continuamente in mezzo alle tracce del passato, sicchè non c'è luogo ove il passato non sia. Alla domanda rozza di poco fa che chiedeva in quale luogo stia il passato, ora dovremmo rispondere che sta letteralmente dappertutto. Il passato è così abbarbicato al presente che non riusciamo mai a scrollarcelo di dosso (il che è del resto coerente con le nostre riflessioni sull'aver già, cui inerisce infatti ogni presente). Solo che, detto così, il passato ha invaso tutti i territori del presente e ci rende difficile stabilire quella sua differenza (dal presen-

te) della quale andiamo in cerca.

Il passato sta in tutti i luoghi del presente, d'accordo, ma come vi sta? Vi sta come traccia, abbiamo detto. Questo è lo spunto essenziale che ci apre una nuova prospettiva. Più in generale potremmo infatti dire che il modo d'essere del passato è il "segno": il passato è presente come segno del passato e quindi il suo luogo è il segno. Ma se è così, allora anche tutti i suoi paradossi e le sue contraddizioni più volte ricordati si sciolgono, si giustificano e trovano motivo. Non c'è infatti niente di male, né di strano, che il segno sia e non sia. Per sua natura, anzi, il segno deve annodare queste apparenti incompatibilità, poichè il segno è appunto ciò che, essendo qui presente, rimanda a ciò che non è presente. Il segno *supponit pro*, sta al posto di, indica e rinvia; ovviamente rinvia a ciò che non c'è, altrimenti non avremmo bisogno del segno, il quale, per essere tale, rappresenta qualcosa d'altro da se stesso, ne è vicario e sostituto. Come se stesso il segno "è", ma il senso del suo essere è un "non essere". Le due cose per lui sono una. Ecco allora perchè il passato presenta dapprima tutte quelle difficoltà e contraddizioni: noi lo prendiamo o lo pensiamo come una cosa, e allora una cosa che c'è e insieme non c'è urta clamorosamente contro la logica e il buon senso; ma se il passato lo pensiamo come traccia, cioè come segno, quelle che erano contraddizioni divengono sue proprietà necessarie e coerenti.

Consideriamo l'esempio della lettera. Mi è capitata in mano frugando in un cassetto ed ora è qui presente davanti ai miei occhi, strana e inaspettata, imprevista. Come lettera, come cosa materiale, essa è ben presente, ma ciò di cui è segno, i sentimenti che la ispirarono, gli eventi che la accompagnarono, questi non ci sono più, sono appunto passati. Essa c'è, ma come segno di ciò che (più) non c'è. E che dovremmo dire a proposito della lettera di questa mattina? Essa sta ancora in un'urgenza presente e la circonda un futuro possibile (non ha ancora ricevuto risposta); non è certo

segno di un sentimento o di una preoccupazione che non c'è più. Tuttavia noi possiamo facilmente notare il suo lento trascolorare nel passato: già questa sera ci sorge qualche dubbio sulla sua opportunità e sull'opportunità di averla scritta così come l'abbiamo scritta; già il suo orizzonte di pensieri e di intenzioni sta svanendo. Il mondo non è già più per me com'era questa mattina, quando mi sentivo così convinto, deciso e sicuro nel prender la penna e scrivere la lettera. Ora sono meno sicuro di me, ma poichè quel che è fatto è fatto, non mi resta che rimettermi al futuro: se ho fatto bene si vedrà, dalla risposta.

Il passato c'è (come segno presente) e non c'è (come ciò cui il segno rimanda). Così ci sono questi ruderi di mura romane del IV secolo, proprio di fianco alla stazione Termini di Roma. Quando i Romani mettevano queste pietre una sopra l'altra Platone era probabilmente un uomo vivo,stava ad Atene e magari faceva lezione nell'Accademia. Tutto ciò non c'è più, ma quelle pietre ancora presenti accanto a una moderna stazione ne rianimano il ricordo e la fantasia. Anche il sogno che ho fatto questa notte c'è, è stato presente; ma le sue immagini sono traccia di inquietudini antiche: ho visto i miei genitori come due figure gigantesche e un po' spaventose; ora essi sono piccoli e curvi, suscitano tenerezza e non certo spavento. Ciò di cui il sogno è traccia è di nuovo un mondo che non esiste più, se non nei sogni e nelle fantasie.

Il luogo del passato, dunque, è il segno. Ma possiamo allora generalizzare ulteriormente e dire: tutto ciò che è segno è luogo del passato? No, ci accorgiamo subito che dobbiamo delimitare meglio la nostra tesi; il passato ha luogo nel segno ma non in ogni segno. Il cartello stradale che indica "sosta vietata" non è un segno del passato; ne è appunto segno il fogliettino della multa che il vigile ha infilato sotto il tergicristallo della nostra automobile. Così il cenno del dito con il quale indichiamo al commesso della biblioteca il libro che desideriamo leggere non è un segno del passato, ma anzi un segno del futuro e della nostra aspettativa. Ma al

lora, come deve essere fatto un segno per essere il luogo del passato? Quale caratteristica deve avere? Non per esempio ed evidentemente la caratteristica che ha la parola "sale" sul barattolo della cucina, perchè quella scritta dice che nel barattolo è attualmente contenuto del sale per il suo uso presente e futuro. I segni del passato indicano invece ciò che non c'è o non c'è più. Possiamo allora pensare a quelle parole latine o esotiche che sono scritte su certi barattoli delle farmacie, esposti per ragioni estetiche. Dentro tali barattoli non c'è niente e le scritte latine indicano medicamenti che la scienza medica oggi non utilizza più. E' solo quando il segno ha questa natura e proprietà di alludere, di significare un mondo che non c'è più, che esso è luogo del passato.

Ma che cosa propriamente non c'è più? E' evidente: non c'è più l'utilizzazione diretta di questi segni. Che ci sia scritto "genziana" sopra il barattolo decorativo della farmacia non è di alcuna utilità e non serve a nessuno; un'altra parola, purchè convenientemente arcaica, potrebbe andar bene lo stesso. Così è nel caso della nostra vecchia lettera: non c'è più il destinatario (anche se è ancora vivo: non è più per noi la stessa persona, con quei certi rapporti, che ci avevano motivato a scrivere quella lettera di cui abbiamo ritrovato la copia o che forse non abbiamo mai spedito). Questa lettera non potremmo certo spedirgliela oggi: ciò non avrebbe più senso, né per lui né per me, né essa potrebbe attendere e avere risposta. Lo stesso è delle mura: non ci sono più i concittadini e i nemici per i quali furono erette; e neppure ci sono più le inquietudini che il sogno rianima come tracce e relitti del passato. E anche le trasformazioni e i cataclismi di Lyell non ci sono più, sebbene siano incisi sulla roccia e nel letto del fiume. I segni del passato sono segni che non servono più, sono rappresentazioni prive di un pensiero che attivamente le rappresenti e le interpreti. Il passato, potremmo anche dire (facendo in realtà un passo avanti), è fatto di interpretazioni che non hanno più valore, sicchè il suo

luogo è in segni inutilizzabili. Certo, posso ancora ripararmi dalla pioggia addossandomi al relitto di mura romane; ma allora esse divengono un semplice riparo, non sono più mura: come tali esse non hanno più corso.

Ciò che permane, avevamo detto a suo tempo, è il senso. Allora il passato è ciò che incarna un senso che non ha più senso e che proprio per ciò è passato, non permane e non dura più.

Ma come: siamo partiti da quella posizione che diceva: il passato è dappertutto, invade da ogni parte il presente e vi si abbarbica, e ora giungiamo alla conclusione che il passato è quel senso che non permane e che non dura più. Eravamo preoccupati per la invadenza del passato, che non ci consentiva di distinguerlo dal presente, e ora, tutto all'opposto, il passato si è volatilizzato nei segni di ciò che non dura e non c'è più. Ciò che dura è il senso, il senso del passato, avevamo detto; ma come fa a durare un senso che, proprio in quanto del passato, allora non c'è più?

E' chiaro che la parola "passato", a questo punto, ci va troppo stretta; essa non basta a raccogliere tutta la ricchezza di elementi che sono emersi dall'analisi. E infatti la lingua (che la sa sempre più lunga del pensiero, poichè ha già pensato ciò che il pensiero cerca con gran fatica di ripensare) non si accontenta del semplice passato, preso così in maniera univoca. La lingua dice "andai", ma dice anche "sono andato" e "andavo"; e se poi "andiamo" in greco, oh quante ancora la lingua ne dice.

Limitiamoci qui a due casi soltanto: un conto è parlare del passato remoto e un altro è parlare del passato prossimo. Non "fumai", una sigaretta cinque minuti fa e non "sono andato" in Alasca dieci anni fa (anche se l'uso e il dialetto talora confondono la scelta corretta dei tempi).

Quando dunque noi diciamo che nella rappresentazione di (b) c'è un esser dopo e un aver già, e quindi una presenza del passato, il passato al quale facciamo qui riferimento non è certo il passato remoto. Non penso certo a Platone mentre

mi affretto verso la stazione e il mio treno, preoccupato di essere in ritardo; ma non potrei raggiungere il mio treno senza l'apporto di un passato prossimo ancora vivente, quell'apporto che dà senso alle mie attuali rappresentazioni e al mio attuale dirigermi verso il binario, la carrozza ecc. E' questo passato prossimo quello che perdura, che è relativamente presente (sebbene di quel "relativamente" non abbiamo ancora una chiara comprensione): ho già viaggiato e quindi viaggerò, ho già preso quel treno e quindi lo ritroverò. Così pure, ho già scritto tante lettere e questa mattina ne scriverò un'altra. Ma il mio scrivere di questa mattina non ha più niente da spartire con lo scrivere la lettera di dieci anni fa, del tutto dimenticata e di cui fatico a rianimare il senso che un tempo dovette avere.

C'è dunque un passato totalmente passato che equivale al non senso, al non aver più senso,e c'è un passato relativamente presente che esprime invece il perdurare del senso. Tra i due si pone allora un evento e una distinzione precisa: l'evento della "catastrofe" del senso. Ho già usato questa espressione "catastrofe del senso" in *Immagini di verità*, per indicare un luogo preciso e cruciale dell'esperienza. Per questo aspetto del problema non posso far altro che rimandare a quelle pagine. Qui ci atteniamo invece alla sola questione relativa al tempo. Come è da intendere la catastrofe del senso che rende remoto il passato prossimo? E' per questa via, sul filo di questa domanda, che ci dovrebbe esser consentito di vedere e capire come si forma il passato remoto, il passato che non c'è più. Ed è ancora per questa via che noi dovremmo poter scorgere come, "catastroficamente", il presente si venga distanziando dal passato, rendendolo dapprima prossimo e poi remoto.

5. IL FUTURO E L'AVER DA

La catastrofe del senso è una componente essenziale dell'esperienza e di ogni esperienza. Per interpretare (cioè per vivere) bisogna avere interpretato e in questa semplice formula è già implicita la catastrofe del senso. Ciò è come dire: non c'è un'umanità senza passato. Non c'è bisogno di essere storici per intendere questa verità, poichè il passato di cui stiamo parlando non è il passato storiografico, il passato della scienza storica (che anzi c'è e può esserci perchè c'è anzitutto quello). Noi stiamo dicendo che anche il più primitivo dei primitivi, in quanto è uomo, interpreta avendo interpretato: scheggia la selce avendola già scheggiata, avendo interpretato il sasso come possibile arma o strumento. E in questo stesso senso ancora possiamo dire: non c'è umanità senza cultura; il che non implica che si debba pensare a scuole, università, riviste accademiche, musei, pinacoteche e altre cose del genere. Più in generale qui cultura significa tradizione: l'uomo ha per tradizione un mondo e se stesso in quel mondo. E' così che gli si dà il mondo "reale", con i suoi orizzonti di senso: sassi che sono possibili armi e strumenti, campi che sono possibili messi e farina, animali che sono possibile cibo e mezzo di trasporto, e così via. In tal modo, il mondo che c'è è anche sempre un mondo già passato. Però una porzione di questo passato deve servire a pensare e a interpretare proprio il presente. Se noi leggiamo sulla lavagna la lettera "b", in questa lettura si annida, come passato prossimo ancora relativamente presente, la nostra conoscenza dell'alfabeto. Dietro questo passato sta pe

rò un ulteriore passato che abbiamo definito remoto: il passa
to dell'alfabeto greco (con la sua "beta"), dell'alfabeto fe-
nicio e così via. Del passato remoto non abbiamo bisogno per
leggere: non ho bisogno di conoscere il greco per leggere la
"b". E tuttavia non ci sarebbe la "b" se prima non ci fosse
stata la corrispondente lettera greca. Ora, il nostro proble-
ma è: quando, come, in che modo accade il passato remoto,
cioè qualcosa che non c'è più e non ha più, non riveste più,
un senso attivo nel presente?

La domanda è più complessa di quanto non appaia dapprima
e dobbiamo intenderla bene. Essa non chiede, così genericamen
te, come accade il passato remoto, ma: come accade il passato
remoto *nell'interpretare la rappresentazione presente?* Questa
aggiunta infastidisce il nostro comune buon senso, poichè di-
ce che il passato remoto accade "ora", mentre il passato remo
to è tale per noi proprio perchè è già accaduto da gran tem-
po. Così siamo abituati a pensarlo. Ma se ci riflettiamo, è
subito evidente che pensiamo male. Quando il cosiddetto passa
to remoto accadde o noi immaginiamo che accadesse, non era af
fatto remoto e non era nemmeno passato: era l'accadere del
presente. E inoltre tutto ciò che accade, e che in tal modo
è, ha la natura del presente. Perciò se il passato remoto è,
ha un suo modo di esserci e di accadere, non può che averlo
nell'accadere presente. Qualcosa "cade" nel passato remoto ac
cadendo ora, nel presente. Non è possibile pensare in altro
modo. Se il passato remoto accade, è qui, nel presente, che
lo dobbiamo veder accadere. E del resto abbiamo detto che il
passato sta in generale nei segni, nelle tracce, del presen-
te; non possiamo pensare che il passato esista, se ne stia,
da qualche altra parte. Né possiamo pensare che qualcosa esi-
sta "nel passato" (come se il passato fosse una regione o un
luogo del mondo): gli antichi Romani non esistono più, non
stanno da nessuna parte, ma è traccia di loro in queste mura
presenti e interpretate nella presenza. Sicchè lo stesso si
deve dire dell'esempio della "b": leggendola e interpretando-
la noi facciamo in qualche modo cadere e accadere nel passato

la "beta" dell'alfabeto greco. Senza peraltro accorgercene poichè io potrei addirittura ignorare l'esistenza della lingua greca e continuare a leggere tranquillamente la mia "b", senza alcuna apprezzabile differenza.

In sostanza noi ci aggiriamo fra tre aspetti che non sappiamo come accordare e combinare armoniosamente e chiaramente tra loro. Il primo aspetto è che bisogna già aver interpretato per interpretare la rappresentazione presente. E' l'aspetto del passato prossimo o relativamente presente: nel leggere ora sta ancora il compitare infantile che aprì per me la comprensione dell'alfabeto e la possibilità della lettura, come abito e disposizione che sempre mi accompagna e dà un senso "letterato" al mio presente.

Il secondo aspetto concerne il fatto per cui noi dobbiamo mettere in conto, nel presente, anche un aver già pensato e interpretato che è totalmente passato. Come abbiamo visto, questo passato remoto accade ora e non può non accadere ora, ma quali siano i suoi rapporti col presente e col passato prossimo del presente non lo sappiamo. Non sappiamo come qualcosa, pur accadendo ora, divenga o assuma il senso del passato remoto, ovvero di ciò i cui segni presenti non suscitano più interpretazioni.

Il terzo aspetto, infine, concerne il presente, l'accadere stesso del presente come presente. Non può esserci infatti solo il passato (prossimo o remoto che sia): il passato è tale rispetto a un presente; altrimenti la parola "passato" non avrebbe senso alcuno. Ma sinora noi non ci siamo imbattuti in alcun elemento che rivestisse davvero il carattere del presente, della presenza. Abbiamo più volte ripetuto: chiamiamo "b" la rappresentazione presente: ma qual è il carattere dell'esser presente di questa "b"? Cos'è che chiamiamo "b" in quanto "presente"? Quando leggo la "b" sulla lavagna ho bisogno delle precedenti letture e dell'aver imparato a leggere; ma la "b" che leggo ora non è la stessa che leggevo sul libro di lettura delle elementari; non è nemmeno la stessa che leggevo questa mattina o un'ora fa. Si badi:

non è neppure la stessa se è pur sempre questa "b" scritta su questa lavagna, ma io la rileggo tra qualche secondo o qualche minuto. Materialmente, si potrebbe dire, è la stessa lettera, ma ogni atto di lettura, di interpretazione di questo segno, è diverso, in quanto accade in differenti momenti della presenza, del presente. E' *presente* quella "b" che leggo ora in *questo* determinato atto interpretativo, e nessun'altra e nessun altro atto. C'è qui un assoluto presentarsi del presente del quale, in verità, nulla sappiamo. E il presente sembra non esser altro che questo assoluto presentarsi: la "b" sulla lavagna è la stessa, l'atto interpretativo è il medesimo, ma il fatto è che io "ora" mi rappresento la "b", non un istante fa, non fra un istante. Tuttavia "ora" e "assoluto presentarsi" sono soltanto parole, espressioni linguistiche, che dicono lo stesso di "presente", senza in alcun modo farcene intendere la natura o il carattere. Che cosa è "ora" che non sia identico a ogni altro "ora" già accaduto o che accadrà? L'"ora", come ben sapeva Hegel, nomina *il* presente nella sua universalità o generalità. Lo stesso si deve dire del "questo", poichè tutto ciò che c'è è un "questo". Dire *ora* o dire *questo* per cogliere la specificità del momento presente nel suo passare è una pura illusione: l'ora nominata già non è più, nel momento stesso in cui è nominata, e la specificità del questo indicato è subito svanita nella medesima "questità" che è comune a ogni "ora". Ciò che noi vorremmo nominare, infatti, non è *il* presente in generale (che è un universale e un vuoto concetto intellettuale), ma proprio *questo* presente che è presente *ora*. Esso è però innominabile, sempre al di là del linguaggio, la cui natura è fatalmente universale e generica. Ma ciò è allora lo stesso che dire che noi non *sappiamo* che cos'è il presente, che non ne abbiamo idea alcuna, e che usiamo la parola "presente" (come "ora" o "questo") senza sapere a che cosa la riferiamo esattamente.

Eppure: che cos'*è* il presente non lo sappiamo, d'accordo; ma *che cosa* è presente, questo lo sappiamo. E' questa "b" scritta sulla lavagna e letta ora da noi che è presente. Sono

presenti i segni, tutti i segni in cui si è sedimentato il passato, prossimo e remoto. E, sembra, non c'è altro, proprio niente altro. Lo stesso segno, la stessa "b" in cui è presente l'alfabeto e le innumerevoli interpretazioni che gli hanno dato vita e ancora lo accompagnano, è ciò che è presente. Non è che ci sia il segno della "b" e poi un altro contrassegno che avverta: badate, per di più questa "b" è presente ora. C'è il paesaggio come segno delle modificazioni continue dell'ambiente e non c'è qualche altra cosa come segno del fatto che il paesaggio in questione è ora presente. Ci sono le mura come segno degli antichi Romani e nessun altro segno che dica che esse sono per di più presenti. E così via. Questa constatazione spiega perchè sia stato per noi finora impossibile distinguere e discernere passato e presente: essi *stanno nello stesso segno* e non hanno altro stare.

Ma c'è ancora altro che questa constatazione ci costringe a dire, ed è che anche il presente allora sta nei segni, che anche la presenza è un segno o ha la natura del segno. Noi siamo abituati a distinguere "segni" e "cose". Le parole, scritte e parlate, sono segni, e così i cartelli stradali, le mostrine e i gradi sulle divise, il suono delle campane e dell'orologio a cucù, gli inchini e le riverenze, il colore delle maglie dei giocatori di una stessa squadra, la bandierina rossa sulla spiaggia o le bandiere che sventolano sullo stadio e così via. Poi ci sono le cose come alberi, case, persone, animali, fiori, fiumi, stelle e via dicendo. Non c'è niente di male in questa distinzione, purchè noi teniamo sempre ben presente che anche le cosiddette cose funzionano in realtà come "segni": non è che se ne stiano lì inerti, chiuse in se stesse, estranee a ogni interpretazione. Esse ci sono e sono cose per noi proprio in virtù del contrario: esse acquistano il loro senso in quanto vengono di continuo interpretate: come alberi, case, persone, animali ecc. Esse perciò funzionano come segni di questo loro aver senso nell'interpretazione e non hanno altro essere fuori da questa funzione: *stanno per* quel senso che l'interpretazione pone in essere e ad esso di

continuo *rimandano*. Anche le cosiddette cose rimandano e in ciò esse manifestano la loro comune natura segnica. Che vi siano segni più specifici e, per così dire, di secondo grado, come le parole, le bandierine ecc. non toglie che anche le cose rimandino, funzionino in generale come segni o come relazioni segniche. Sicchè non c'è cosa presente o passata che non sia un segno; il che è lo stesso che dire: non c'è cosa che non sia oggetto di un'interpretazione ("accompagnata", diceva Kant, da una rappresentazione interpretante). La "b" ora presente non se ne sta lì e basta, in una sorta di contemplazione inebetita: se "stesse" davvero così non starebbe in alcun presente (e perciò non starebbe in alcun modo); proprio come le parole dell'insegnante non stanno nella testa dello scolaro disattento, che se ne sta attonito con l'aria di ascoltarle, ma pensa invece ai fatti suoi e non saprebbe ripeterle. Per lui nessuna parola dell'insegnante è stata nella presenza. La "b" davvero presente è invece tale proprio perchè "stimola" la nostra interpretazione. Tutto ciò che si presenta, infatti, è un punto interrogativo, è una questione e un invio, il suo senso allude e apre. Diceva Heidegger in *Essere e tempo:* l'animale rimanda alla pelliccia, la pelliccia all'abito, l'abito alle signore che lo desiderano, i loro desideri a compiacenti donatori, questi ai denari da prelevare in banca, e così via - o qualcosa del genere. Ogni presenza, diceva ancora Heidegger, è una "pro-vocazione". Il presente ha il senso dell'averci a che fare, è un "aver da fare", un "aver da corrispondere". Ogni cosa che ci circonda stimola ed esige le nostre risposte. Sicchè non c'è *esperienza* presente senza il rispondere e il cor-rispondere (come si spiega diffusamente in *Immagini di verità*).

Ci accorgiamo allora che il principio sul quale abbiamo tanto insistito (ogni presenza esige l'esser dopo e anzi l'aver già) va ora integrato, allargato e corretto con le ultime osservazioni: oltre alla "b" ora presente, al suo "esser dopo" e "aver già" (interpretato), in più c'è anche "l'aver da corrispondere" a "b". Corrispondere a "b" vuol dire usarlo co-

me segno, come stimolo e occasione di un nostro "abito", di
un nostro esser pronti a fare, a rispondere corrispondendo al
la presenza del presente. Ogni presenza quindi, non rimanda
solo indietro, ma anche avanti, per intenderci qui alla buona
con queste imperfette immagini spaziali. La rappresentazione
ora presente non dice solo da dove proviene la nostra inter-
pretazione (senza di che essa neppure sarebbe presente) ma di
ce anche dove sta andando, verso che si incammina. Ogni rap-
presentazione viene, ed è come una traccia dell'aver già pen-
sato e interpretato, ma anche mette sulla traccia dell'aver
ancora da pensare. Il fatto per cui ogni cosa rimanda (è un
segno) non allude a una semplice retromarcia ma si dispiega
come un orizzonte e un circolo: l'"aver già" si integra essen
zialmente con un "aver da". C'è anzi un aver già perchè si ha
da. Secondo il nostro esempio: "b" è nel presente quello che
è perchè il pensiero ha già interpretato; ma ciò ora signifi-
ca: perchè il pensiero che ha già interpretato sta appunto in
terpretando "b" in forza del suo aver già interpretato, il
che comporta: sta gettando "b" sulla traccia dell'interpreta-
zione che ora ne è data. L'esser traccia di "b" è così dupli-
ce, perchè "b" è una rappresentazione interpretata non solo
nel senso del "già" interpretata, ma anche, e proprio per ciò,
nel senso del rappresentare interpretante che è il vestibolo
di altre interpretazioni. Il senso di "b" non è solo pre-dispo
sto: nel momento stesso in cui viene interpretato (come predi-
sposto), esso è anche una pro-posta, l'apertura di un nuovo in
terpretare.

Le nostre prospettive si sono così di molto allargate, e
insieme complicate, poichè ciò che abbiamo ultimamente detto
si potrebbe sintetizzare così: il passato accade nel presen-
te, ma esso, il passato e proprio il passato, esige il futuro
come suo compimento e come condizione stessa del suo accadi-
mento nel presente. Sinora avevamo lasciato il futuro nel si-
lenzio, essendo già fin troppo preoccupati dai paradossi che
il passato e, con esso, il presente offrivano alla nostra ri-
flessione vacillante. Ma ora ci rendiamo conto che non ha sen
so parlare del passato, e del presente, se non esaminiamo an-

che la connessione che li lega al futuro. Mai scioglieremo il nesso enigmatico tra passato prossimo e passato remoto, se non comprenderemo anche che il passato è una fune cui il futuro è intimamente legato. Se tiriamo fuori dal pozzo nero del passato l'aver già, anche l'aver da viene in luce con esso. Sicchè dobbiamo dire, e in un senso assolutamente letterale (come comprenderemo via via sempre meglio): *non c'è passato senza futuro*. Abbiamo voglia a entrare nel tempo dalla porta del passato (come ci è capitato di fare): in realtà avevamo già aperto anche la porta del futuro senza saperlo. Solo ora cominciamo a rendercene conto.

Guardiamola bene, però, questa consapevolezza nascente: essa sta proprio dicendo che *non può accadere il passato se non accade anche il futuro*. Questo dire urta clamorosamente contro il senso comune, il quale non pensa affatto così. Il senso comune pensa come se ci fosse un'ideale linea di demarcazione: sin qui il passato; da qui in avanti il futuro. La linea di demarcazione è quell'ideale puntualità del presente che discrimina appunto, tiene separati e discosti passato e futuro. L'uno infatti è già accaduto, l'altro non ancora. E quello che è accaduto è accaduto, sia che il futuro poi accada oppure no. Non c'è insomma *esigenza* (anche il grande Kant si esprime una volta così) che accada il futuro perchè sia accaduto il passato. In questo modo di pensare il passato è tenuto nella metà di una sfera ideale o soltanto possibile; l'altra metà è il futuro che, accadendo, potrà completare la sfera, se appunto accadrà; ma non è detto che ciò debba avvenire e, comunque vada, ciò non ha rapporto con la metà della sfera che è già accaduta. Così pensa il senso comune che opera e parla in tutti noi; il suo dire ci appare immediatamente evidente e incontestabile. Come si può affermare allora che non può accadere il passato se non accade anche il futuro? Che c'entra il passato col futuro? Il primo è così "reale" che neppure Dio può fare che non sia accaduto se è accaduto; mentre il secondo è ancora, come si dice, in grembo a Giove, e nessuno può dire se e come accadrà, se io, per es., vedrò

la luce del sole domattina e come mi apparirà il mondo, se lo vedrò.

Tuttavia, proprio se ci riferiamo alle comuni esperienze che di continuo facciamo, cioè a quelle evidenze inoppugnabili che il senso comune ama invocare, le cose, solo che le guardiamo un po' più da vicino, stanno ben diversamente. Incontro una persona che mi è cara, ed era un bel po' che non la vedevo. Naturalmente non mi limito a riconoscerla e a constatare il "fatto": è il taldeitali o la taldeitali. Ogni presenza, in quanto tale, provoca, suscita un aver da, avendo già. La stessa indifferenza del semplice connotare ("Toh, il signor Rossi") è una provocazione a rispondere (magari escludendo ogni visibile risposta di riconoscimento) che la dice lunga sull'aver già dei nostri passati rapporti, o non rapporti. Anche l'indifferenza insomma è un modo sia pur difettivo, direbbe Heidegger, dell'interesse. Ma nell'esempio in questione l'aver già mi induce a ben altro che all'indifferenza; mi induce a correre incontro, allargare le braccia, stringere con calore le mani, sorridere e far festa con parole affettuose. Ora, è in questo mio modo di corrispondere all'incontro che emerge tutto il senso del passato che quell'imprevista presenza incarna. Può capitare che io stesso mi stupisca dell'emozione che mi ha preso: quella persona è entrata inaspettatamente nella sala e io, riconoscendola, ho avvertito un senso profondo di calore e di bellezza che mi ha fatto battere il cuore e salire il sangue alla testa. Oppure è questa persona stessa che mi ha fermato, mentre io stavo dirigendomi per tutt'altra faccenda, e la sua apparizione imprevista mi ha colpito e turbato come non mi sarei mai aspettato: ho fatto fatica a reprimere e nascondere l'emozione dietro lo schermo delle solite frasi convenzionali. Al contrario, infine, può ben capitare che io mi diriga con espressioni di grande gioia verso la persona inattesa, obbedendo meccanicamente all'impulso dell'"aver già" nei suoi confronti, e che, così facendo, mi senta freddo, quasi un po' contrariato, eccessivo e falso, e cioè infine desideroso di sbrigare la faccenda con decoro ma anche il più in fretta

possibile. In tutti questi casi il senso del passato emerge nel presente proprio perchè si confronta con l'aver da del futuro. E' allora, nel modo del rispondere e corrispondere che apre il futuro, che io *so* quanto quella persona mi è stata e mi è tuttora cara. Ora che l'ho vista, dopo tanto tempo, sento che sono *deciso* a rivederla; non *ho* deciso, ma *sono* deciso, quasi costretto, dalla mia stessa attuale emozione: domani sicuramente ci telefoneremo e ci rivedremo ancora. Questa apertura al futuro trae con sé il senso del passato, decide per esso e di esso. E così è di ogni nostro incontro con persone o cose, poichè in ogni incontro le nostre *disposizioni* si manifestano dandosi un futuro e, insieme a questo, un passato. Un'amicizia o un amore rivelano nell'apertura al futuro quanto sono prossimi o remoti, tenaci o flebili. Nella risposta che si scatena emerge il senso del passato, reso ogni volta diverso dalla risposta medesima. Sicchè se ci turbava e scandalizzava dover ammettere che il passato avesse luogo e affiorasse nel presente, ancor maggiore è l'imbarazzo di dover riconoscere che il passato abbia luogo anche nel futuro, ovvero che l'una cosa implichi anche l'altra; ma è nel contempo difficile negare che così accada. Il senso comune recalcitra, ma proprio l'esperienza ci induce a dire che ciò che è stato sarà e che ciò che sarà è stato. In ogni "sarà" c'è l'"esser stato", che solo allora rivelerà come stia quello stato; ma ogni "sarà" è un darsi un "esser stato", un reinterpretarlo recuperandolo e modificandolo, riconoscendolo e solo allora conoscendolo, cioè costituendolo come "senso" delle mie attuali e perciò future disposizioni.

Il senso comune invece immagina il passato come un accumulo di eventi, di fatti e di cose, che se ne stanno là, chissà dove, intatti e inattingibili; cioè immodificabili. Il tempo non è che un'immensa clessidra, dalla quale si staccano, uno dopo l'altro, un istante dopo l'altro, i granellini di sabbia. Essi cadono e fanno mucchio e questo mucchio è appunto il passato. Ogni granellino che cade ha sotto di sé lo stesso mucchio; e il mucchio resta quello che è anche se nes-

sun granellino dovesse più cadere. Ho usato queste immagini in un articolo che è riprodotto in Appendice alle presenti Dispense e che può esser utile leggere in parallelo a questo e al prossimo paragrafo. Ogni uomo, dunque, ogni società, ogni civiltà, ha dietro di sé il mucchio del passato, che è quello che è. Certo, ogni uomo, ogni civiltà, interpreta diversamente questo mucchio. Un uomo come Vico pensa di avere dietro di sé i 6000 anni del racconto biblico e i bestioni rozzi e fantasiosi della "ingens sylva"; un uomo come Buffon vede le cose molto diversamente, per non parlare di Darwin e così via. Un cinese o un egiziano antico, poi, raccontano le cose del passato in tutt'altro modo, e chissà che ne diremo noi stessi in futuro, tra qualche secolo o millennio. Oggi la nostra coscienza storica accetta di buon grado la natura ermeneutica, interpretativa, di ogni passato; la scienza storica ammette liberalmente che le sue verità attuali sono opinabili, sono teorie interpretative modificabili da acquisizioni future. Ma tutto questo liberale senso critico val poco o nulla, se continua, come di fatto fa, a pensare il passato sulla scorta dei pregiudizi del senso comune; se per es. esso ammette bensì che gli uomini forniscono del passato differenti *interpretazioni*, e noi non facciamo eccezione, sicchè anche le nostre "verità" sono relative, ma quanto poi al passato come tale, esso è stato quello che è stato, indipendentemente dalle nostre interpretazioni: mucchio di granelli di sabbia che nessuno potrà più sapere come sono caduti o accaduti "veramente". In tal modo il nostro senso storico è lontanissimo dall'ammettere che ci sono *realmente* differenti passati, che Vico aveva letteralmente 6000 anni dietro di lui e noi invece circa tre miliardi di anni, secondo l'età dell'universo calcolata dagli attuali cosmologi.

Questo pensiero ripugna alla scienza storica così come ripugna al senso comune (poichè scienza e senso comune hanno la loro radice nella metafisica e nell'immagine metafisica del tempo). Questo pensiero è il puramente insensato per il comune buon senso. Noi però, fedeli al cammino che sin qui ci ha

condotto, non possiamo fare a meno di attraversarlo e di comprenderlo.

6. IL PASSATO FUTURO

Riprendiamo pazientemente le fila del nostro discorso. Non meno del passato, anche il presente, ciò che sta nella presenza, ha la natura del segno e della traccia. Anche la rappresentazione o la cosa presente infatti rimanda. Solo che il presente non è una traccia dell'aver già interpretato, ma è ciò che richiede e suscita l'interpretazione: si deve corrispondere a ciò che si presenta (compresa la forma difettiva del non prendere in considerazione, del lasciare nello sfondo), mirando, tramite il presente, alla risposta, cioè a risposte mirate, che trascelgono i propri orizzonti. Ciò è proprio di ogni gesto, che si orienta nel mondo e che orienta e apre il mondo, proprio *quel* mondo della risposta mirata e da essa definito. Ciò è lo stesso che dire: la rappresentazione presente esige il futuro; anzi, essa ha già il senso del futuro, poichè anche il semplice prender nota in realtà assegna un compito e una risposta. Il presente è già questo infuturarsi essenziale di ogni presenza, la quale c'è nella misura in cui rimanda a un "aver da".

Ma d'altra parte il presente non potrebbe esserci senza un "aver già" interpretato, poichè anche il passato accade nel presente e in nessun altro luogo. Il passato stesso allora è volto al futuro, è un infuturarsi dei segni e delle tracce che esso reca. Anche il passato accade nel futuro, in quanto accade nel presente. E' solo nel futuro delle mie risposte, nel mio modo di corrispondere, per es., all'improvvisa ricomparsa della persona amata, o un tempo amata, o di nuovo amata (tutto ciò è appunto ancora da decidere, è la "provoca-

zione" del presente), che il senso del passato emerge. Il passato, del resto, è sempre un senso; tutto ciò che si presenta all'*esperienza* è un senso, cioè un aver interpretato interpretando il da interpretare. Quindi dire che il senso del passato accade nel futuro e dire che il passato stesso accade nel futuro sono due proposizioni equivalenti.

Il senso comune, però, non le prende come equivalenti; esso trova che c'è una differenza tra le due. Che il senso del passato cambi perchè io ora lo interpreto così e ora altrimenti non significa nè che il passato in se stesso muti, nè che esso, addirittura, accada nel futuro. Il passato è ciò che è accaduto; come può capitargli di dover ancora accadere? Certo, una persona può pensare una certa cosa di una vicenda passata, per es. che il suo rapporto con un'altra persona sia stato, nel complesso, negativo e che quindi quella vicenda sia storia passata e conclusa; poi può imbattersi all'improvviso in questa persona medesima e, per l'emozione imprevista dell'incontro, mutar parere, riconsiderare tutto il passato sotto altra luce e magari rendersi disponibile a un recupero futuro di quel rapporto. Ma ciò non toglie che il passato tra i due sia stato quello che è stato, checchè essi ne pensino via via. Ma noi domandiamo: come accade che una persona riconosce l'altra? Certo non si tratta della *stessa* persona del passato che ora mi sta davanti; non è l'amico o l'amica di ieri o di tre anni fa che mi sorride e mi porge la mano: rivedendola non torno indietro nel tempo in un senso "reale" (direbbe il comune buon senso). Qual'è però la differenza? La differenza essenziale è che la persona che mi sta davanti esige che io ne faccia qualcosa, cioè che nel riconoscerla, nel rispondere in un modo o in un altro al saluto, io predisponga tale riconoscimento al futuro. Dipende da come a mia volta le sorriderò, la guarderò negli occhi ecc., se vi sarà un seguito, una telefonata, un altro incontro e poi ancora un altro e così via. Ogni volta il riconoscere recupera tutto il passato e lo proietta nel futuro; ogni volta la persona "è stata" altra perchè "sta per essere" altra, nell'emozione oppure nel-

l'indifferenza, nel desiderio oppure nella noia. Le sue stesse caratteristiche mutano. Ero un tempo incantato dalla sua bellezza fisica e ora che me la ritrovo davanti all'improvviso sento tutta la forza ancora attuale e insieme nuova di quell'incanto; ma può anche capitare il contrario, o alla lunga può avvenire, per es., che proprio quella dote così evidente e celebrata da me e da altri mi appaia in fondo stucchevole, un'insulsa e vuota bellezza esteriore che non dice, o non dice più, nulla e non attrae per nulla. L'entusiasmo per la stessa qualità si muta nel sentimento opposto e ogni volta io credo di vedere la persona com'è: la giudicavo così attraente per la mia infatuazione; "in realtà" è una bellezza convenzionale, da divo del rotocalco. E così rivolgo all'indietro il senso che ora mi reclama: il suo futuro di indifferenza diventa un "reale" passato della persona stessa, tolta, si intende, la mia infatuazione di allora di cui ho memoria. Oppure, poichè l'incanto ora mi ha preso e ripreso, dico: è "oggettivo" che questa persona è bella. Questa oggettività del passato è in realtà il senso del futuro che mi si apre o riapre ora e che, come ogni futuro, si proietta all'indietro all'aver interpretato interpretando. Oggettività tutt'altro che neutrale, visto che io ne faccio questione, la sottolineo e la tengo in conto. Anche altri possono convenire: secondo i canoni estetici correnti è una persona bella; con questo non si sognano di desiderarne le telefonate e gli incontri, né di almanaccarci sopra. Il bello impersonale non ha né passato né futuro, né storie da raccontare.

Tutte queste descrizioni esemplificative non hanno però di certo convinto il nostro testardo senso comune: ciò che è accaduto è accaduto così come è accaduto, e non può capitargli di accadere o riaccadere in futuro, che è un nonsenso logico e terminologico (che "passato" è quello che accade nel futuro?). Ma *che cosa* è accaduto? *come* è accaduto? Tutto ciò che è accaduto, in quanto appunto accadeva, accadeva come *interpretazione* rivolta al futuro. Non accadde un fatto in sé quando incontrai per la prima volta quella persona, ma una no

stra relazione o rapporto, con i suoi sensi, del tutto indifferenti per gli altri, ma così emozionanti e pieni di futuro per noi. E tutto il rapporto fu questo continuare a interpretarsi mutevole che, modificando via via il rapporto, modificava anche le nostre reciproche identità: noi diventavamo via via e alla lettera diversi l'uno per l'altro. L'impressione trascinante del primo incontro si approfondì, divenne ancor più meravigliosa, ma non fu priva in seguito di alcune delusioni; e se ci fu un'interruzione del rapporto, vuol ben dire che quella "bellezza" complessiva non apparve più così splendida e decisiva e sufficiente. Questa intera storia del passato fu un via vai di interpretazioni e di mobili verità, ogni volta ritenute "oggettive" e ogni volta caduche. Ma una volta consegnata al passato questa intera storia assume, per il senso comune, il carattere dell'in sé. Niente allora accadde in sé, poichè non ci sono eventi che accadono in sé, *extra interpretationem;* ma ora, del tutto immotivatamente, quel che via via accadde diventa una serie "oggettiva" di fatti che fanno mucchio, che divengono un tutto irrelato. Il passato è ciò che è stato via via interpretato, ma ora diventa un fatto *extra interpretationem*. Non ci furono che interpretazioni, ma quell'insieme, quella storia complessiva ora si oppone come un duro macigno alle successive interpretazioni. Rivedendo ora quella persona posso pensare una cosa oppure un'altra circa il nostro passato; ma tutto ciò è "soggettivo", è una mera interpretazione. Quella storia è stata come è stata, indipendentemente da come la penso ora. Senonchè quella stessa storia si snodava sin da allora in interpretazioni (o non ci sarebbe stata affatto): non era quello che era (come dice il senso comune pensandola al passato), ma era quella che si veniva interpretando e perciò facendo.

Lo stesso è da dire delle esperienze collettive e sociali. Nell'aria prese a tuonare e i poveri primitivi bestioni "avvertirono il cielo" per la prima volta; e pensarono che fosse la voce di un Dio che parlava. Vico a sua volta pensa che i bestioni pensassero così perchè erano tutta fantasia e

stupore, e poco intelletto. Il mitologo, lo psicanalista,
l'antropologo di oggi pensano ancora altre cose. Ma il senso
comune taglia corto e dice: poche storie, quando tuonava tuo-
nava; hanno voglia a dire i bestioni. Il tuonare è un fatto
in sé; poi, si sa, i bestioni intendono in un modo, Vico in-
terpreta in un altro; gli uni ci sentono Zeus, l'altro ci ve
de la"Provvedenza"; ma il fatto è che tuonava e basta. Invece
proprio il fatto è che non possono accadere nell'esperienza
dei fatti in sé, un tuonare "oggettivo" e in sé che non sia
interpretato. Quello che il senso comune chiama qui in sé è
solo l'opinione e l'interpretazione del meteorologo contempo-
raneo, cioè in senso lato della scienza, cioè di nuovo un'in-
terpretazione che stabilisce ora il passato e il senso del
passato. Interpretazione che oltre tutto non potrebbe stabi-
lirsi senza l'infinita esperienza emotiva che ha accompagnato
da sempre, e in varie forme, il tuonare, così come non esiste
rebbero canoni oggettivi di "bellezza", se uomini e donne non
si fossero reciprocamente emozionati e non continuassero ad e
mozionarsi guardandosi e parlandosi, come loro capita in de-
terminati e fortunati incontri.

Che cos'è allora che il senso comune tiene fermo? a che
cosa esso, parlando in noi, recalcitra, nella sua pretesa di
spaccare il passato e il futuro con un'ascia, contro ogni evi
denza della sua stessa esperienza? Perchè dentro di noi il co
siddetto buon senso continua a nutrire una fiducia illimitata
nella sua idea di un passato-cumulo, di un passato-oggetto,
di un passato costituito da fatti in sé semplici, irrelati, e
stranei e remoti come i sassi di un paesaggio lunare? Donde
gli viene questa idea del passato, e conseguentemente del tem
po? Il senso comune moderno, col suo raffinato senso storico,
ammette, lo si è detto, il carattere ermeneutico, interpreta-
tivo del sapere presente: il granellino di sabbia che ora ca-
de e accade dentro la grande clessidra del tempo cosmico, ac-
cade connotato e definito dalla sua stessa interpretazione;
perciò affida il suo senso al futuro; ma stranamente e incoe-
rentemente non si ammette poi l'ermeneuticità del passato.
In quanto accade, il granellino accade con la sua interpreta-

zione, come istanza volta al futuro; ma in quanto è accaduto, l'interpretazione scompare e rimane solo il nudo fatto, confinato in una remota regione immaginaria, estranea alla vita e all'interpretazione futura, inattingibile e immodificabile da esse, come vecchi giocattoli sigillati e dimenticati in una cassa del solaio. Con che occhio il senso comune guarda il passato per vederlo così irrigidito e morto?

L'occhio è quello dello sguardo metafisico. Scienza storica e senso comune derivano di lì la loro potenza di visione che arresta il passato nella irrevocabilità del fatto. Tutto ciò che accade si muove senza posa in un'infinita serie di interpretazioni; anche ciò che accadde si muoveva senza posa, quando accadde. Ma in quanto è diventato un "accaduto", l'accadere che per essenza si muove senza posa (che accade perchè appunto si muove, in senso ermeneutico) si fissa e si ferma per sempre. Questo singolare effetto è però il risultato di ciò che, in *Immagini di verità*, ho chiamato lo "sguardo panoramico", lo sguardo appunto della metafisica e della onto-logica occidentale. Rinvio a quel contesto per un esame approfondito della questione. Qui limitiamoci ad alcuni elementi utili al nostro tema.

Lo sguardo storico al quale siamo stati educati considera le cose del passato "panoramicamente" e "pubblicamente". Noi ci poniamo, rispetto al passato, come "spettatori disinteressati". Non vi partecipiamo e non siamo parte di ciò che accade. Né in effetti potremmo esserlo, in generale e per lo più. Resterebbe da chiedere perchè ci interessiamo a esso, pur essendo "disinteressati", e perchè consideriamo questo interesse disinteressato come uno dei segni più alti della civiltà e della cultura. Sono ardue domande che qui conviene accantonare. Vediamo invece che accade, in quanto assumiamo lo sguardo disinteressato, panoramico e pubblico. Ciò che accade è che noi immaginiamo che i fatti accadano al cospetto di uno sguardo universale e pubblico che era lì presente a registrarli. Gli antichi non lo sapevano, ma mentre facevano ciò che facevano erano osservati dall'occhio pubblico della storia u-

niversale: occhio impassibile e imparziale che registra e segna, in certo senso occhio divino che contempla il mondo stando fuori del mondo. Le nostre narrazioni del passato fanno di questo sguardo (ovviamente impossibile da incarnare per noi) il loro ideale regolativo. E allora si può ben capire che *per* questo occhio (immaginario) ciò che è stato è stato ed è accaduto così come è accaduto, checchè poi ne pensino e ne dicano i "mortali", cioè coloro che furono parte di quei fatti e che ancora per molto tempo continuarono a interpretarli come eventi immanenti della loro perdurante passione. In qualche punto del cielo, su di una nuvoletta, Cesare e Pompeo ancora discutono e si rimproverano a vicenda. Se tu non mi toglievi il comando militare ... Se tu non passavi il Rubicone ... Ma le loro sono interpretazioni "di parte". La guerra civile accadde per la comodità dello storico contemporaneo, in modo che egli possa mostrare che cosa accadde "in realtà" e "in verità". Checchè ne pensino Cesare, Pompeo e tutti i loro partigiani e nemici. In questa ottica infatti, la guerra civile diviene un fatto pubblico, impersonale e "oggettivo", totalmente "astratto", "deciso", dalle continue interpretazioni che lo intramarono e lo fecero accadere e vivere.

In questo modo però anche il nostro comune senso storico opera con le *sue* interpretazioni, che spaccia per verità oggettive e assolute. In primo luogo scambia per concreto ciò che è astratto: la narrazione immaginaria degli eventi in quanto oggetti dello sguardo pubblico cui viene dato il nome di "guerra civile" viene sovrapposta alla concreta esperienza ermeneutica che allora accadde, secondo una miriade praticamente infinita di prospettive per di più in continuo movimento. In secondo luogo tale sguardo assume come "fatti" solo quelli che per la sua attuale cultura, per il suo modo di interpretare il mondo, sono *i fatti*, i fatti *reali*. Per es. i fatti economici, sociali e statistici; poi anche le credenze e le superstizioni degli uomini, in quanto fatti *psicologici*; poi anche le malattie così come le conosciamo e le interpretiamo oggi (l'epilessia, la nevrosi, la follia ecc.). Questo

sguardo non dubita che anche i Romani avessero la psiche, come oggi l'intendiamo, e che i loro sogni fossero abitati, non da Dei come ingenuamente dicevano, ma da complessi edipici e bisogni sessuali inappagati.

Il nostro senso comune rivolto al passato si muove dunque sulla base di una duplice presupposizione: che il passato sia essenzialmente costituito da fatti che accadono di fronte a un occhio impassibile che tutto vede e registra (infinito osservatore che non si identifica mai, o tende regolativamente a non identificarsi mai con l'attore finito della storia che è sempre ogni uomo); che ciò che accade sia quello che noi oggi riteniamo che accada (accadono i fatti economici, ma non accadono affatto gli Dei e le streghe; il che per noi, per le nostre interpretazioni del mondo, è in generale verissimo). Questi due presupposti contravvengono però a ciò che l'esperienza continuamente ci mostra, cioè che niente accade che non sia interpretato e che non sia un'interpretazione. E non nel senso di una mera ed estrinseca somma: accade qualcosa e noi subito corriamo a rivestirla con una nostra interpretazione; il presente, ciò che si impone nella presenza (lo si era mostrato a suo tempo), non è mai una somma di elementi separati in sé. Non c'è la rappresentazione e poi il pensiero che l'accompagna e l'interpreta. C'è l'interpretare avendo già interpretato e avendo *da* interpretare; cioè c'è l'ermeneutica profonda della temporalità così come finora ci si è venuta dipanando di fronte allo sguardo. E questa ermeneutica mostra appunto che il passato è un modo di provenire ora, cioè di aprirsi all'interpretazione futura del mondo che ora ci incalza: poichè si proviene non semplicisticamente da qualcosa, ma dall'aver interpretato qualcosa. E si proviene soltanto perchè si procede nell'interpretare. Non si proviene dalla terra, ma dalla narrazione biblica della terra. Questa era la provenienza di Vico, in quanto applicata a risolvere l'enigma della civiltà umana e della rivelazione cristiana. Non si proviene dal sistema solare, ma dall'interpretazione newtoniana del sistema solare, in quanto essa rende a sua volta

possibile uno sguardo sulle rocce alla Lyell o sulla vita nel nostro pianeta alla Buffon, e così via. Il presente, ogni presente, non ha il passato alle spalle in un senso spaziale, fisico, o come congerie di fatti in sé universali e pubblici; ogni presente ha il passato nel futuro proprio perchè del passato, del *suo* passato, ne fa qualcosa; e non ha altro passato nè futuro, in senso assolutamente letterale, "reale" e proprio.

L'età degli eroi, Priamo e i suoi cento figli, non potevano avere il passato che abbiamo noi; non potevano guardare il mondo con lo sguardo pubblico e panoramico della fisica contemporanea e della storia universale: ciò ora appare tanto ovvio che sembra superfluo rimarcarlo. E nemmeno Cesare e Pompeo potevano avere lo stesso passato; poichè si esigono determinati abiti di interpretazione e di risposta affinchè si rivelino gli Dei e le streghe, le leggi economiche e la gravitazione universale, queste cose e non quelle e viceversa. E insieme vi è una precisa aspettativa futura perchè noi ci disponiamo a interpretare un fatto *come* economico oppure *come* soprannaturale, non essendoci poi nessun fatto fuori di un suo possibile "come". E' ancora la medesima, magari dapprima inconscia, aspettativa futura che ci fa rimarcare la bellezza, "oggettiva" e "irresistibile", dell'amico o dell'amica improvvisamente ritrovati, ovvero è la disponibilità del nostro animo ad amare, perchè in quel momento vedovo e privo di altre passioni che ci avrebbero sicuramente reso insignificante quell'incontro e indifferente quella "bellezza", nonchè la disponibilità testarda e perdurante, sempre rimasta con noi nel nostro presente sebbene inavvertita, ad amare proprio *quella* persona. E' così che la bellezza, la gloria, il timore di Dio, la passione misurativa e calcolatrice del sapere obiettivo ecc. entrano nel mondo e lo costituiscono come l'aver *da* avendo *già* di ogni nostra corrispondenza e interesse. E' così che la stessa storia è tante storie mai finite e sempre possibili: Cesare e Pompeo come li vede e li interpreta Cicerone, ma anche come li intende Shakespeare o infine un obiettivo

storico dei nostri giorni.

Dietro la personale vita di ognuno di noi stanno infinite personali storie. E' una verità di cui facciamo continuamente esperienza e di cui non ci stupiamo troppo. Il passato che abbiamo avuto a cinque anni, e poi a dieci, a quindici, a venti e così via, si è di continuo mutato. Ne abbiamo registrato i fatti pubblici secondo la nostra educazione "metafisica" e li abbiamo collocati in un tempo pubblico, oggettivo, sopraindividuale e impersonale. Tre anni fa ebbi una relazione così e così col tale o con la tale. Ma l'incontro di oggi, inaspettato e impertinente, ha sconvolto le nostre cronologie e le nostre "storie": ha riproiettato nel futuro ciò che doveva starsene, tranquillo e concluso, nel passato; ha ridisegnato un futuro, e con esso un passato. Che è poi l'unico modo di incontrarsi e scontrarsi col presente. Cioè di vivere e fare esperienza.

C'è un'evidente discrepanza tra come viviamo e come crediamo e pensiamo di vivere, catturati dalle categorie metafisiche del senso comune, prime fra tutte dalle categorie temporali tradizionali. Forse è anche per questo che così spesso ci capita di raccontare su noi stessi tante "storie", alcune delle quali decisamente incredibili, assurde e insensate.

7. IL TEMPO PUBBLICO

Il passato accade dunque come aver da fare, aver da corrispondere interpretando; accade cioè come compimento in itinere. Questo compimento passa per il presente e si rivolge al futuro. Il presente è lo snodo stesso del passare, l'attimo in cui il tempo concretamente "è" in quanto è passante: proviene e in-tende. Il presente è come la pietra dell'esempio di Nietzsche: vi poggiamo il piede per guadare il fiume ed essa sprofonda nell'istante stesso in cui noi prendiamo da lei lo slancio per compiere il balzo. Nel futuro incontriamo il passato, il suo senso compiuto (e d'altronde mai esaurito), poichè il passato è ciò che nel futuro diciamo che è passato. E già questo dire rinnova ulteriormente un passato per un futuro. In tutti questi intrecci il senso comune facilmente si smarrisce. Esso mira a semplificarsi la situazione operando, come sappiamo, a colpi d'ascia. Il passato è ciò che non è più; il futuro ciò che non è ancora; solo il presente *è*, sebbene si debba riconoscere che il suo essere non sta mai fermo, non ci "è" propriamente mai, ma è già passato o ancora futuro non appena cerchiamo di fissarlo. Tuttavia, il senso comune deve ammetterlo, anche il passato e il futuro in qualche senso ci *sono*, e poichè ciò che *è* appartiene al presente, il loro esserci è un essere in qualche modo presenti. Come sono presenti? Il passato è presente per le conseguenze e gli effetti che produce sul presente. Il passato è presente in termini di "efficacia causale", come direbbe Whitehead. Il futuro invece è presente come anticipazione, attesa, tensione e in-tenzione, come diceva Husserl. Così ragiona il senso comu-

ne, sulla scorta di una millenaria analisi metafisica del tempo.

E' da questa analisi e dalle categorie mentali che la caratterizzano che nasce un tipico luogo comune del pensiero e anche dell'opinare corrente cui facciamo qui un brevissimo cenno. In quanto il passato è pensato in termini di efficacia causale, allora il passato viene a coincidere con il regno della *necessità*. Al futuro pertiene invece la *possibilità*, mentre è nel presente che troviamo l'*esistenza* o la realtà. Si tratta delle celebri categorie della modalità che da Kant sino alla logica contemporanea sollevano i più complessi problemi e i più enigmatici paradossi. E' entro le categorie della modalità infatti che la logica e la realtà, l'intemporale e il temporale si confrontano e si scontrano. Di qui il luogo comune cui prima si accennava: il problema della libertà dell'uomo. Su tale problema da sempre si oppongono il determinista e il difensore della libertà. Ma il problema, anzichè "risolto" in favore dell'uno o dell'altro, va piuttosto compreso nel suo insorgere e nelle ragioni della sua apparente irresolubilità problematica.

Il fatto è che il determinista privilegia, entro l'immagine metafisica tradizionale del tempo, la dimensione del passato: egli guarda il tempo sotto il profilo dell'efficacia causale e ha buon gioco a mostrare come ogni evento del presente sia collegato strettamente e ineludibilmente con le circostanze che lo hanno preceduto e accompagnato. Noi possiamo bensì "immaginare" di essere liberi, di poter determinare il futuro con decisioni autonome della nostra volontà; ma questa è appunto una nostra fantasia ed è insieme il frutto dell'ignoranza di tutto ciò che entra di fatto in gioco a determinare la nostra volontà. Dal suo punto di vista il determinista è inconfutabile e ha sempre ragione. Poichè egli guarda il tempo a partire dal passato, non ha davanti agli occhi altro che l'"accaduto", e l'accaduto non può esser pensato altrimenti se non come il compimento di una serie di eventi necessariamente collegati. Poichè ho di fatto afferrato questa mati-

ta, il gesto, considerato a posteriori, non poteva che accadere così come è accaduto. Io posso aver avuto l'illusione di una mia condizione di libertà: potevo afferrare la matita oppure non afferrarla; ma nel momento in cui l'ho di fatto afferrata, l'unica plausibilità di tale gesto è nelle ragioni che l'hanno ispirato, esercitando su di esso un'invincibile efficacia causale, magari proprio per l'intenzione di dimostrare che io sono libero di afferrare oppure no questo oggetto. E così le circostanze lo hanno reso ferreamente necessario, contro ogni mia illusoria pretesa. Sia che io afferri la matita, sia che non la afferri, il *fatto compiuto* manifesta da sé l'impossibilità che le cose andassero altrimenti, poichè vi è sempre una ragione che ha indotto la volontà a volere o non voler afferrare, esercitando così la sua efficacia causale. Tutto ciò che accade infatti accade in ragione del già accaduto, in continuità (affermativa o negativa, non importa) con esso.

Il sostenitore della libertà e della contingenza non ha propriamente argomenti per confutare il determinista; solo che egli si pone, rispetto alle tradizionali categorie del tempo, in una dimensione diversa. Il contingentista guarda infatti il tempo dal punto di vista del futuro. Egli insiste sulla natura infinitamente possibile e mai predeterminata del futuro. Ciò che il determinista chiama "illusione" e "fantasia" è per il contingentista la natura fenomenologica stessa del presente in quanto volto al futuro e perciò vissuto come apertura, attesa, dubbio e angoscia della scelta, senso dell'equipollenza di possibilità diverse e opposte. Il contingentista non guarda le cose in quanto accadute, ma in quanto essenzialmente ancora da accadere, sempre sul punto di un precipizio insondabile e imprevedibile. Di questo *sentimento*, contro la ferrea *logica* del suo avversario, egli fa il fondamento stesso della dignità dell'agire umano. Sentimento che, d'altra parte, giustifica la nozione del bene e del male, la ragionevolezza della colpa, del premio e del castigo, cioè la fondazione stessa dell'etica e delle leggi so

ciali le quali, se tutto fosse davvero necessitato, sarebbero completamente assurde, impensabili e inefficaci. Al che il determinista ha ulteriormente le sue argomentazioni da opporre, ma noi non seguiremo qui tale infinita contesa; ci limitiamo invece a notare come tutto il problema si iscriva nella impossibilità, da parte della concezione tradizionale del tempo, di dominare concettualmente i rapporti tra passato e futuro, tenuti come sono rigidamente distinti e contrapposti, nonchè il loro complicato intreccio e rimando che travolge poi, con i suoi paradossi, la nozione stessa del presente.

E' su questa nozione, così come il senso comune la deriva dalla tradizione metafisica, che conviene ora fermare l'attenzione; stiano come vogliono il passato e il futuro, è però al presente che il senso comune affida, come si è più volte ricordato, la nozione fondamentale della temporalità. Tempo è presenza, essere nel presente, nel suo trascorrere accadendo ora. Ciò che è fuori da questo attimo dello scorrimento non è più o non è ancora concretamente tempo, ma solo tempo postumo, morto e irrigidito, oppure tempo meramente possibile, di là da venire. Interroghiamo dunque il senso comune su questa sua nozione di presenza e di temporalità presente: che significa che qualcosa è presente e perciò accade nel tempo? Come si fa a stabilire la natura del presente relativa a un determinato istante del tempo? quando e come un istante è presente (e perciò "è")?

Già abbiamo notato a suo tempo come siano illusorie e infine inconcludenti le immagini dello scorrere, del flusso e simili; ma il senso comune non ne possiede altre: il tempo è una serie di istanti che si succedono uno dopo l'altro. In questa serie si inseriscono gli eventi, cioè accade questo e quello. Noi ora chiediamo: che cosa conferisce il carattere della presenza, del presente, a un evento determinato entro un determinato istante della serie?

La serie degli istanti che il senso comune immagina ha, come sappiamo, la semplice natura della contiguità. Ogni istante si colloca accanto all'altro come mero esser dopo. Di

per sé nessun istante possiede la natura del presente, a preferenza degli altri: questa natura deve sopravvenirgli dall'esterno, deve colpire l'istante dall'esterno per far sì che esso assuma la caratteristica della presenza e dell'esser presente. Ed è allora questa caratteristica ciò che "dà tempo", ciò che temporalizza i meri istanti contigui rendendoli appunto istanti di tempo. Supponiamo, secondo un esempio molto comune, una serie di lampadine le quali si accendono una dopo l'altra. Noi ne riceviamo allora l'impressione irresistibile del movimento, del "flusso". Le lampadine stanno ferme; neppure il raggio di luce si può dire propriamente che *trascorra* o passi da una lampadina all'altra: è l'elettricista che ha creato questo effetto illusorio, trasformando una pura contiguità spaziale in una successione, cioè nell'accendersi successivo delle lampadine. Abbiamo così un'efficace immagine della successione temporale: la lampadina che si accende rappresenta per noi il presente, l'attimo della presenza; le lampadine spente prima e dopo rappresentano il passato e il futuro. Le lampadine sono come la serie degli istanti, ma è il raggio di luce che, illuminandole via via, conferisce loro il carattere temporale della presenza, che trasforma gli istanti-lampadine (segni disposti in una collocazione meramente spaziale) in istanti temporali. Come è riuscito l'elettricista a compiere questa piccola magia, questo effetto illusorio quanto irresistibile? Non è che l'elettricista avesse nel taschino della tuta il tempo, che se lo fosse portato dalla bottega per poi applicarlo ai suoi fili e alle sue prese. Al di là dei particolari tecnici, il successo della sua azione riposa su un'analogia che riveste un carattere universale per tutti noi, analogia che stabilisce il tempo in funzione della luce. E' questo rapporto fra tempo e luce la chiave per comprendere l'idea che il senso comune si fa del tempo e della sua principale caratteristica: il presente, la vivente presenza del suo scorrere.

Come indichiamo il carattere dell'ora presente di un qualsivoglia evento? Un evento accade tra infiniti altri in

una serie indefinita di fatti; come nominiamo la peculiarità della presenza di un fatto tra i tanti fatti? Su Milano è scoppiato un temporale. Ma "quando" è scoppiato? Solo questa precisazione consentirà di riferirsi a *quel* temporale e non ad altri infiniti e possibili. Perciò, com'è ovvio, noi diciamo: oggi a mezzogiorno è scoppiato il temporale. Cioè facciamo riferimento all'orologio e al calendario. Il tempo dell'orologio non è che un marchingegno analogo a quello delle lampadine: vi è una serie continua di numeri, o di tacche, e l'attualità della loro presenza successiva è indotta entro la serie dall'indice puntato della lancetta, che funziona come l'illuminarsi del raggio luminoso. La lancetta era esattamente puntata sul numero 12 quando è scoppiato il temporale. Ma l'orologio, come ben sappiamo, non fa che riprodurre convenzionalmente la posizione del sole: la luce del sole, il suo raggio luminoso, cadeva più o meno a perpendicolo su Milano quando è scoppiato il temporale. Gli antichi dicevano: il sole è entrato nell'ora terza, nell'ora quarta, nell'ora sesta. Così dicendo è come se essi usassero direttamente il sole, il raggio solare, come la lancetta dei nostri orologi; che è poi quanto concretamente facevano con gli orologi solari sulle facciate delle chiese o delle case, segnando sul muro le varie e successive posizioni dell'ombra prodotta da un bastone infisso o asse meridiana. Col solo inconveniente che quando il cielo era nuvoloso nessuno poteva stabilire esattamente che ora fosse.

Da tutto ciò si ricava: il presente è conferito dal raggio luminoso dell'occhio solare; è rispetto a questo occhio che qualcosa è presente. Il sole, per così dire, si porta la presenza con sé; esso è il mezzogiorno perenne che trascorre sugli spazi della terra e che consente di stabilire il quando di ogni evento. Questa nozione del tempo è già totalmente dispiegata nel *Timeo* di Platone. Ed è sostanzialmente ancora in base a essa che noi ci diamo appuntamento per incontrarci. I nostri appuntamenti sono sempre un po' platonici, anche quando, per altro verso, non lo sono affatto, come nel-

l'esempio dell'amico e dell'amica che si sono ritrovati. In ogni caso sono tolemaici. Il moto del tempo è stabilito da Platone in riferimento a un presente perenne ed eterno che non scorre e non si muove (poichè qualcosa si può muovere solo in relazione a qualcosaltro che sta fermo e viceversa, come illustrerà Galilei con i suoi celebri esempi dei pesci, della boccia, della nave, della terra ecc.); ogni moto è relativo, mai assoluto, così come è relativa ogni ora in riferimento a un presente che non passa e non accade: intemporalità che è la condizione stessa del tempo. Questa intemporalità eterna è in sostanza l'occhio di Dio che ha il mondo come oggetto della sua visione (e, in Agostino, della sua creazione). Il sole non è che l'*analogon* celeste di questa spirituale visione: immagine mobile dell'eternità, come lo definisce magistralmente Platone. Nel suo eterno ritorno intorno alla terra esso trasmette l'immagine, ovviamente imperfetta come tutte le immagini, dell'eterna visione del Dio, di quella quiete attiva (pensiero di pensiero dirà Aristotele) in riferimento alla quale si scandisce la temporalità diveniente della nostra vita mortale, la nostra esistenza di figli del tempo, copie imperfette della vera vita eterna e immutabile.

E' sulla scorta di queste immagini e di questi pensieri che il senso comune stabilisce la sua idea di un tempo "oggettivo", universale e pubblico. La fabbrica dell'universo era in moto prima di noi. E tutto ciò che accadeva nella fabbrica accadeva al cospetto dell'impassibile occhio solare. E' così che viene stabilito un passato oggettivo e comune dietro le nostre spalle. Noi non c'eravamo, ma il sole ha visto i dinosauri passeggiare ove ora si stende il mare Adriatico. Questo fatto noi possiamo solo inferirlo attraverso i segni e le tracce, e va da sé che è ben possibile che ci sbagliamo. Che cosa il sole abbia propriamente visto dipende, in ultima analisi, da come noi interpretiamo le tracce del passato. E' anche pacifico che cambieremo idea: non erano dinosauri ma brontosauri, o anche tutt'altra cosa che con i sauri non ha niente da spartire. Tuttavia quel qualcosa che è accaduto e che

ha lasciato traccia è stato di fatto visto dal sole per tutti noi ed è diventato così un evento del tempo oggettivo che sta dietro le spalle dell'intera umanità, comunque essa poi interpreti e la pensi relativamente al proprio passato.

Senonché l'occhio solare è un'ingenua metafora e un punto di riferimento tutto sommato convenzionale. E anche il sole è un fatto e un evento che sta e trascorre nel tempo. Dal punto di vista delle cosmologie contemporanee il tempo dell'occhio solare, la sua sovrana perfezione ignara delle corruzioni del mondo sublunare, albergo di un Dio e immagine, sia pur mobile, dell'eternità, tutto ciò va in pezzi, si frantuma e si spande nella galassia e nel sistema delle galassie, si mette in fuga nello spazio e confluisce nell'espansione cronotopica dell'intero universo. Un universo che esplode in tutte le direzioni, secondo una molteplicità incalcolabile di vettori a più dimensioni in relazioni variabili tra loro, si sostituisce all'unicità semplice e rassicurante dell'occhio solare. Il tempo della fisica e il tempo del senso comune fanno divorzio; all'omogeneità temporale di questo si oppone la disomogeneità temporale di quella. La contemporaneità di visione rispetto alla luce di una stella non designa alcun presente assoluto nel plurimorfismo spaziotemporale cosmico. E tuttavia il senso comune e la scienza nel profondo ancora si accordano e restano collegati. Lo scienziato e il cosmologo di oggi hanno camminato ben al di là degli Dei celesti di Platone, hanno varcato quelle indistruttibili muraglie dei cieli che Bruno si figurava di sfondare a parole, hanno ridotto il divino occhio solare a una stella insignificante, di modesta grandezza e forza luminosa, dislocandolo per di più alla periferia di un impero di cui nemmeno si intuiscono chiaramente gli immensi confini; ma nel fare tutto ciò lo scienziato contemporaneo non abbandona affatto quella condizione e prospettiva "teologica" (onto-teo-logica) che consente di parlare dell'universo e del suo tempo oggettivo da un punto di vista panoramico e pubblico, cioè in funzione di un occhio ideale che è fuori dell'universo e del tempo così come lo è, in Platone, l'oc-

chio dell'eterno. Nelle sue ipotesi e teorie il cosmologo parla ad es. di ciò che accadde un millesimo di secondo dopo lo scoppio del cosiddetto *big bang* che diede vita all'universo; e poi di ciò che accadde un centesimo di secondo dopo, e così via. E' il moto di fuga e successivamente l'allontanarsi progressivo delle galassie (che non si scorge ovviamente a occhio nudo ma si inferisce dai segni degli strumenti) che determinano l'irruzione spaziotemporale cosmica; ma lo scienziato parla come se l'universo, anzichè col tempo, nascesse nel tempo. Il tempo del mondo e il mondo fanno tutt'uno, come aveva compreso Agostino; ma lo scienziato può pensare il mondo solo come una serie e un processo di eventi (accade questo e quello) causalisticamente connessi, e perciò *deve* presupporre un tempo universale entro il quale distendere gli eventi di cui parla. Ma dove accade allora la verità della sua parola? Per chi *è vero* che dopo un millesimo di secondo ecc.? Questa parola designa e presuppone un'estraneità di sguardo, fuori del tempo e del mondo (del tempo del mondo), che è il vecchio luogo di Dio. Lo scienziato parla idealmente (o pretende di parlare) dal posto di Dio. La sua voce e la verità della sua voce risuonano dal luogo pan-oramico dell'eterno che ha il mondo come oggetto di contemplazione. Nonostante tutti i suoi calcoli e le sue ipotesi raffinate, lo scienziato condivide, col senso comune, la medesima, ingenua idea di un tempo oggettivo, universale e pubblico. Il tempo dei fatti del mondo e il tempo in cui accadono il mondo e tutti i suoi fatti.

Senonchè, il tempo universale a partire dal quale lo scienziato parla o si immagina di parlare (come se allora egli fosse stato presente, dice, inferendolo dai segni ancora presenti: per es. il cosiddetto "rumore di fondo" del big bang) è una pura fantasia intellettualistica, un'ingenua costruzione logica il cui fine è la concepibilità dell'universo come serie causale di fatti; cioè è la riduzione del mondo ai canoni della spiegazione scientifica. Quanto poi al tempo dei fatti del mondo, bisogna dire che i fatti, come le lampadine o il sole, non sono tempo e non hanno di per sé tempo. Anche

tutti i vettori multiversi dell'universo in espansione sono fatti, oppure indici di calcolo che, come la "t" delle equazioni dinamiche di cui parlava Bergson, non sono affatto tempo, ma sono al più tempo spazializzato e strumenti di analisi intellettuale dell'*aver luogo* del movimento. Un vettore non ha in sé più *presenza* di un raggio luminoso o del ticchettìo dell'orologio.

E' per queste ragioni che il tempo del filosofo non è il tempo del fisico. Già Platone sapeva bene che solo l'"anima", com'egli diceva, può incarnare propriamente la presenza e così sperimentare il tempo, e Agostino parlerà appunto del tempo come *extensio animae*, protendersi dell'anima che tiene insieme, nella sua mobile presenza interiore, passato e futuro, memoria e attesa: termini che hanno varcato i secoli e che ritroviamo ancora tali e quali in un pensatore contemporaneo come Husserl. Il tempo, la sua presenza concreta e vivente, ha dunque a che fare con l'anima, con l'interiorità della cosiddetta vita spirituale? Rifacciamoci ancora una volta a Kant e anzi proprio alla stessa proposizione dell'Estetica trascendentale che abbiamo già esaminato per altri motivi. Le prime due righe di quella proposizione (a suo tempo non analizzate) dicono infatti: "Il tempo non è altro che la forma del senso interno, cioè dell'intuizione di noi stessi e del nostro stato interno". Ecco finalmente un parlare da filosofo (e un perentorio definire che cos'è il tempo che, se fosse accettabile, avrebbe infine risolto tutte le nostre domande sulla presenza ecc.). Il tempo non è il sole, la luna, le stelle, né altre cose del genere, e anzi nessuna "cosa" qualsivoglia. Il tempo non è un fatto né uno stato di cose, e neppure una misura matematica o il simbolo di una formula. Il tempo ha invece a che fare col nostro stato interno (che ci è ben familiare) e ne è anzi la forma. La via sembra aperta alla più diretta delle comprensioni. Nulla può impedirci di analizzare il nostro stato interno e di coglierne appropriatamente la forma; e così di afferrare con lo sguardo il tempo concreto nella sua vivente presenza (in noi). Ma è davvero così semplice e

piano il cammino?

C'è anzitutto una domanda che sorge spontanea: in che senso c'è uno stato interno delle rappresentazioni? Che significa propriamente "stato interno"? Kant ha detto in sostanza che il tempo è la forma di noi stessi, cioè del nostro stato interno; ma cos'è per noi lo "stato interno"? La rappresentazione del sole, per esempio, è interna o esterna? Kant probabilmente risponderebbe: il sole, in quanto è un fenomeno così e così determinato, è una rappresentazione esterna, perchè il sole è un oggetto dello spazio. Ma in quanto poi sono io, col mio "io penso", che me lo rappresento, allora questo mio rappresentarmi è interno. Il sole, come fenomeno spaziale, è un oggetto esterno; ma la *mia* rappresentazione, la rappresentazione che *io* ne ho, questa è manifestamente interna. E' per questo che la forma a priori trascendentale di tutte le rappresentazioni è il tempo, non lo spazio. Anche le rappresentazioni spaziali infatti, i molteplici fenomeni ordinati nella forma dello spazio, per diventare "mie" (e quindi per venir concretamente rappresentate) devono accadere nel mio stato interno, e perciò accordarsi col mio tempo, diventare tempo, pur essendo per altro verso fenomeni dello spazio. Qualcosa può essere in generale fenomeno in quanto assume la forma di un evento o accadimento del mio stato interno, cioè la forma del tempo.

Ma, a questo punto del discorso, come facciamo a distinguere lo stato interno dallo stato esterno? Non è che io ho due rappresentazioni del sole, una come esterna e una come interna; ne ho una sola e per poter parlare dell'aspetto interno (cioè temporale) di questa rappresentazione dovrei già possedere ciò che Kant qui vorrebbe appunto esibire nella sua originaria concretezza, cioè il tempo medesimo. Anche l'affermazione kantiana, presa così semplicemente e alla lettera, riposa inavvertitamente sui presupposti del senso comune che hanno già deciso: il sole se ne sta là, nella sua esteriorità e contiguità spaziale; dentro di me invece, chi non lo sa?, "scorre" il tempo col suo "flusso", istante dopo istante. E

così il tempo, il tempo della tradizione metafisica e del senso comune, è già di soppiatto entrato in scena a sorreggere e giustificare quello che doveva esserne l'annuncio e la definizione. Solo il tempo infatti ci consente di distinguere tra (supposto) interno e(supposto) esterno; prima e fuori del tempo non ho motivo, né possibilità, di operare tale distinzione. Il tempo è la forma del senso interno, cioè dell'intuizione di noi stessi; il che significa che io, per sapere che, o se, una rappresentazione è interna, dovrei poter constatare che tale rappresentazione si svolge nel tempo, e quindi in uno stato interno, e non nello spazio ovvero in uno stato esterno. In parole povere, dovrei avere una preliminare rappresentazione del tempo che mi consentisse di dire: guardalo lì il sole come si è ficcato nella rappresentazione del tempo che dentro di me ho! Ma questa constatazione è impossibile. Come Kant sa bene, e in base a ciò che egli stesso dice, il tempo è la *forma* delle rappresentazioni, e non una rappresentazione accanto alle altre. Il tempo cioè è la *condizione* (a priori e trascendentale) di tutte le rappresentazioni, ciò che ne ordina e ne orla l'apparire, e non può essere quindi a sua volta un contenuto dell'apparire. Perciò nessuno può, kantianamente, rappresentarsi il tempo: *dove* infatti me lo rappresenterei se non in un altro tempo, e questo in un altro ancora, e così via all'infinito? Dovrei già avere il tempo per rappresentarmi il tempo, essendo il tempo la condizione generale perchè io mi rappresenti alcunchè. Non può esserci rappresentazione del tempo ma solo *nel* tempo. Per questo Kant, nel seguito della frase cui ci stiamo riferendo e cui ci riferimmo già in precedenza, chiama in causa la successione e la sua rappresentabilità nella linea, come modo per supplire al "difetto" della irrappresentabilità del tempo. Su tutto ciò già abbiamo detto la nostra e non è il caso di ripeterci. E infine: posto che esista davvero uno stato interno del rappresentare, come questo "stato" sarebbe qualcosa di diverso da ogni altro *fatto*, come il sole, la luna o le lampadine, i quali non hanno in sé nulla di temporale? Come uno "sta

to" potrebbe essere temporale?

Aspettavamo dalla parola del filosofo l'apertura alla concretezza del tempo, del "tempo vissuto" e della sua "esperienza", concretezza che non potevamo attenderci dal fisico e che non è compito del fisico darci. Sembra però che ogni appello all'*interiorità* dell'esperienza del tempo ci riconduca ai tradizionali paradossi in cui si avvolge la nozione del tempo che è propria del senso comune. Di quest'ultimo abbiamo esaminato il modo in cui analizza il tempo secondo le sue tradizionali "estasi": il presente, il passato, il futuro, nonchè la sua comune nozione di tempo "pubblico" e "oggettivo". Dovunque ci siamo imbattuti in difficoltà, oscurità, inconseguenze. L'analisi ci ha indubbiamente ferrato e scaltrito, non è stata certo inutile. Ma dove e come dirigeremo ora i nostri passi?

8. RICONOSCERE E MISURARE

Non possiamo che tornare alla piccola dote delle nostre considerazioni più essenziali e verificare sin dove essa può condurci. A noi era risultato che una rappresentazione è presente, o è nel presente, in quanto 1) ha la natura dell'esser dopo; 2) ha il senso dell'aver già interpretato; 3) apre a un da interpretare. La rappresentazione è presente in quanto ha il senso dell'aver da rispondere e corrispondere a essa, avendo già corrisposto. Non il raggio del sole, non l'occhio di Dio, non il nostro stato interno, ma l'intreccio complementare di questi tre semplici elementi fa sì che qualcosa si presenti e sia. Riassumendo tale intreccio nel modo più semplice e, apparentemente, più banale, potremmo dire: *il presente c'è perchè c'è qualcosa da fare*. Se nulla chiama a fare, a rispondere e a corrispondere, non c'è presente e nemmeno tempo, non c'è passato nè futuro. Qualcosa appare cui si è forzati a corrispondere: solo così qualcosa è presente. L'amico ritrovato è presente perchè noi dobbiamo corrispondere, in modo superficiale o profondo, convenzionale o genuino, al suo sorriso e al contatto della sua mano, e perchè dovremo rispondere infine con un sì o con un no al suo invito a uscire con lui una di queste sere, e così pure agli inviti successivi che ogni volta *si* decidono, a partire dal presente e definendo il presente, col suo passato e futuro. E' così che si presenta l'evento, come ogni evento, dandosi in tal modo un passato e un futuro, in un'onda ermeneutica di "tempo ritrovato".

Ma vediamo di comprendere meglio e più a fondo questo

presentarsi o "eventuarsi" del presente. Nel presente c'è an-
zitutto una sorta di *riapparizione del medesimo*. Non si incon
trano in tutti i momenti gli amici di un tempo o i ricordi
del passato; si può anche imbattersi, ed è anzi più frequen-
te, nel nuovo e nello sconosciuto. D'altra parte il medesimo
che ritorna non è poi affatto l'eguale: non è il sole di ieri
mattina che ho visto oggi riaprendo la finestra al risveglio.
Il medesimo che propriamente ritorna è l'aver già interpreta-
to; è la medesima interpretazione che riappare: io guardo il
sole di questa mattina reinterpretando come ho già interpreta
to. Il che significa che nel presente io mi appello all'aver
già interpretato per aprirmi la via a una nuova interpreta-
zione, la quale è a suo modo una scommessa rivolta al futu-
ro. Riappare il già interpretato e, in questo senso, l'elemen
to che conferisce il presente è il riconoscere, riconoscere
che è un attivo rispondere e corrispondere. Assolutamente nul
la può esser presente, cadere nella nostra esperienza, se non
a queste condizioni. E' così, per esempio, che il bambino mol
to piccolo comincia a scorgere e impara a riconoscere il vol-
to materno, scommettendo sulla sua riapparizione e investendo
vi la propria emotività. E così pure impara a corrispondere al
sorriso dell'adulto, stabilendo con lui un riconoscimento che
è insieme l'apertura di una comunicazione possibile. Il bambi
no del resto ha già interiorizzato, come si dice, il tempo
della poppata, come essenziale ritrovare il seno aprendosi al
futuro nell'aspettativa del riaccadimento. Perciò il presente
è questo *essere in presenza di nuovo*. E ancor prima di tutte
queste esperienze il bambino, come si sostiene sulla base di
relativi dati sperimentali, ha cominciato a riconoscere il ri
torno del medesimo nel battere e pulsare del cuore della ma-
dre. Ancor prima di nascere, quindi, quando ancora è nel ven-
tre materno e col corpo della madre fa tutt'uno, in una conti
nuità non ancora scissa e lacerata, il bambino esperisce le
prime e fondamentali basi di ogni presente, di ogni temporali
tà, di ogni passato e di ogni futuro. Il termine "esperisce"
è certamente eccessivo, nel contesto dell'esempio. Più pro-

priamente il bambino, non ancora nato, si dispone ed è disposto, sull'onda del battito, a un riconoscere interpretante che apre lo spazio dell'attesa: attesa di ritrovare nel futuro il passato, in quanto senso del presente. Qui il futuro è tutto il senso del passato riconosciuto, quel senso che batte e spalanca le porte del presente.

Naturalmente il pulsare del cuore di per sé non è tempo e non ha tempo. Il battito non è un fatto diverso dalle lampadine che si accendono o dalle diverse posizioni del sole. Ciò a cui dobbiamo mirare, attraverso questo esempio in ogni senso primordiale, è quel riconoscere rispondente e corrispondente. E' la risposta originaria che dobbiamo guardare nel suo insorgere, come rivelazione che si colloca sull'orlo stesso del battito, come un promanare dal battito medesimo che si prolunga e fa eco. La risposta è in tutti i sensi un orlo di com-prensione, un collocarsi nel battito e per il battito; collocazione che prende nota e assegna provenendo da un *già* con il senso del *da*. Il battito è così com-preso, tenuto assieme, dal riconoscimento, come suo stesso promanare nell'attesa del ritorno. Questi elementi dell'orlo sono la prima radice del senso e dell'esperienza del tempo, di un tempo che non è ancora né pubblico né privato. Il fatto che qui vengano mostrati sulla base dell'esempio del battito cardiaco non significa che essi pertengano esclusivamente a un'esperienza privilegiata e supposta originaria; essi accompagnano piuttosto ogni esperienza infantile e poi adulta, come condizioni ricorrenti di ogni riconoscimento e di ogni esperienza. Essi sono già all'opera quando riconosciamo l'amico o riscopriamo il sole del mattino, quando guardiamo l'orologio o fissiamo appuntamenti, quando ritroviamo vecchie lettere nei cassetti o ne scriviamo delle nuove.

Come cominciamo a vedere sempre meglio, i tre momenti (l'esser dopo, l'aver già, l'aver da) sono tre specificazioni verbali di un unico evento. Nulla c'*è*, è in presenza, senza il reciproco richiamarsi e intrecciarsi di questi tre momenti o caratteri. E' così, per es., che la rappresentazione chiama

a e rivolge a: la rappresentazione del sole, come di qualsiasi altra cosa, in quanto polo di un'intenzione di risposta. Nell'intenzione di risposta il senso del qualcosa da fare viene da me riconosciuto come il medesimo che si ripresenta. Riconosco il volto materno, rispondo al sorriso, e così la risposta trascina nel presente l'aver già interpretato e si apre verso il futuro. Solo in questo rispondere corrispondendo si apre il senso del presente, sicchè il bambino ne viene ricevendo il senso della sua stessa presenza a sé. Per ora il bambino non c'è a se stesso: siamo noi che lo poniamo come bambino, ma lui non ne sa nulla. Per ora tutto il suo essere è semplicemente una risposta al sorriso (e ad altre molteplici circostanze), una corrispondenza al volto che si rivela e ritorna. Questo ritorno è così un qualcosa da fare, un corrispondere che chiama e che sorregge un essere e un avere in presenza che diviene via via certo di sé, che si riconosce come vita interpretante. Tale invio, se dobbiamo dar credito all'esempio del battito del cuore materno, è già in cammino prima della nascita: esso è *già* lì a scandire e a render possibile la futura vita interpretante, il suo ritmo di flusso e riflusso, di passato e futuro che si confrontano e si scambiano le parti.

In un'opera famosa, ma tuttora poco conosciuta, Ludwig Klages ha usato le categorie del ritmo e della battuta per indicare rispettivamente il senso della vita, del vitale, e l'emergere dell'interpretazione, come noi potremmo dire. Il ritmo, la sua semplice ripetizione come ritorno del medesimo, è, secondo Klages, l'elemento basilare di qualunque fenomeno della natura vivente. Ma l'uomo non si limita a percepire questo ritorno puro e semplice (e in verità si vorrebbe qui osservare che un puro ritorno non è neppure percepibile, perchè se il medesimo che ritorna è esattamente l'eguale, nulla allora si rivela nella presenza e non c'è presenza di alcunchè, poichè non accade alcuna apprezzabile *differenza*); l'uomo, dice Klages, immediatamente accenta il ritmo ascoltato, trasformandolo in battuta, cioè in una successione di arsi e tesi, bat-

tere e levare, accenti forti e accenti deboli. Con un metronomo noi possiamo produrre una successione ritmata di colpi dove ogni colpo è esattamente eguale ai precedenti e ai successivi, ma il nostro orecchio ascolta immediatamente una successione di fasi, per es. un andamento di marcia: battere/levare, battere/levare (cioè: forte/debole, forte/debole, ecc). E' così che l'orecchio può ordinare e perciò riconoscere la ripetizione, aspettandone il ritorno. Klages non spiega affatto come tutto ciò accada e neppure gli capita di collegare tali osservazioni al problema del tempo e della sua originaria costituzione. Tuttavia le sue osservazioni sono indubbiamente acute e pertinenti.

Ora possiamo cominciare a veder meglio la lunga via che conduce al tempo oggettivo, universale e pubblico. L'esperienza del cammino del sole, l'alternanza del dì e della notte, sono certo esperienze primordiali: tuttavia, avere il cammino del sole come oggetto di considerazione e poi come riferimento misurativo che scandisce le fasi del giorno, il mattino, il meriggio, la sera, e poi le ore ecc., tutto ciò richiede molte e diverse esperienze preliminari di riconoscimento, dal battito cardiaco, al volto, alle sue espressioni come il sorriso ecc. Un lunghissimo cammino di esperienza è necessario prima che l'uomo possa volgere l'occhio al sole e riconoscerlo come un'immagine del tempo. Per l'uomo in generale come per il bambino molto deve accadere prima che si possa indicare il mezzogiorno: dapprima uno scandirsi della vita in comune che segue il sole e si organizza in base ai suoi movimenti e alle sue posizioni; il sole diviene così un referente comune e intersoggettivo al quale tutti si possono semplicemente riferire solo che volgano gli occhi al cielo; poi un riferirsi esplicito al sole tramite il linguaggio, e infine un riprodurre grafico-segnico che analizza il moto solare e ne nomina le parti, e così via. In questa esperienza collettiva il sole viene allora a incarnare il perfetto *analogon* ideale del ritmo primordiale. Il sole incarna emblematicamente, e nella maniera più perspicua per tutti, il ritorno del medesimo. Se c'è qualcosa

che ritorna per antonomasia, questo è appunto il sole. Tutto quanto è proprio dell'uomo è destinato ad accadere "finchè il sole risplenderà sulle sciagure umane", come dice Foscolo. Nella sua luce il sole tiene unita e manifesta l'esperienza di tutti, e la rende appunto esperienza collettiva, esperienza di tutti. I tutti si riconoscono come "tutti" riflettendosi l'un l'altro nella luce solare e per la luce solare. Nella sua alternanza con la luna e nella sua relazione essenziale con la terra, sole, e poi luna e terra divengono ciò che così bene dice Platone: testimoni e guardiani della notte e del giorno, cioè custodi del tempo. Tramite il linguaggio e la scrittura l'analogon solare si trasferisce poi in analoga artificiali, più maneggevoli e più pratici: la meridiana, la clessidra, fino all'orologio che ancora portiamo al polso: tutti a loro modo segni del sole, indici e trascrizioni del suo cammino e delle sue posizioni.

Queste sono solo indicazioni schematiche, ma sufficienti a mostrare come tutto il tempo pubblico, nella sua natura di analogon e di segno, non sia che una misurazione: il tempo in quanto numero del movimento, come già sapeva e diceva Aristotele. Parlare di tempo dell'universo significa allora riferirsi a un calcolo, a un applicar misure a determinati analoga che ci consentano di dire trentacinque milioni di anni fa o trentacinque minuti fa. Ma questo che diciamo non esprime affatto l'*esperienza* del tempo, l'incontro concreto con le sue "estasi". Non c'è nemmeno una briciola di questo più originario tempo sia nella meridiana solare, sia nelle equazioni cosmologiche contemporanee. L'universo non ha e non è tempo, se non in base alle nostre immaginazioni, fantasie e misurazioni pubbliche, alle grafie dei nostri calendari e degli altri indici e segni della memoria collettiva e pubblica, primo germe della storia. La quale infine è il più grandioso immaginario collettivo costruito dai grafemi misurativi dell'uomo. Nel corso della campagna d'Egitto Napoleone apostrofò i suoi uomini, in procinto di andare in battaglia, con le parole: "Soldati, quaranta secoli vi guardano da quelle piramidi". Sicchè

i soldati si sentirono giustificati a morire poichè erano
guardati da ben quaranta secoli. Ma i secoli, non soltanto
non hanno occhi, ma più propriamente *non ci sono;* esistono so
lo come immagini di calcolo intellettuale, al pari di tutta
la storia come narrazione immaginaria. E neppure possiamo di-
re che le piramidi *abbiano* quaranta o venti o due secoli. Co-
me oggetto pubblico la piramide può essere misurata in altez-
za, in numero di blocchi di pietra, di stanze e di corridoi,
e infine in età, calcolando quante volte il sole ha illumina-
to al mattino la sua facciata. Ma come oggetto concreto di e-
sperienza la piramide è un insieme di eventi che non hanno e
non sono tempo; essa accade in avvenimenti che sono più origi
nari di ogni tempo e misurazione pubblica. E allo stesso modo
dobbiamo dire, sebbene a tutta prima sconcerti, che neppure
l'uomo ha venti, quaranta o sessant'anni. L'uomo non muta se-
condo gli anni, ma caso mai gli anni sono una misura conven-
zionale del suo mutare permanendo e permanere mutando.

Siamo a tal punto avvezzi a dar credito e concretezza al
le misure pubbliche del tempo, che noi ragioniamo come se gli
anni e i secoli fossero alcunchè di reale e di concreto. Per
es. come se il 1984 o il 1985 esistessero da qualche parte.
Ma non c'è un luogo che contenga tutti gli eventi, poniamo,
del 1981; e non c'è nemmeno questa "totalità" di eventi, che
è un puro prodotto immaginativo di tipo pan-oramico. Per nul-
la e per nessuno è mai accaduta questa totalità, questo cumu-
lo di granellini di sabbia, quasi che noi, se potessimo, come
si dice, procedere a ritroso nel tempo, saremmo in grado di
ritrovarla. E ciò non tanto perchè il tempo *non può* andare a
ritroso (di questo modo di pensare e di esprimersi ci siamo
già occupati all'inizio del corso), ma perchè non è mai
esistito qualcosa come *il* 1981. Dell'assurdità di questa
ipotesi tratta il saggio in Appendice a queste dispense, e a
esso rimandiamo.

Ciò che resta dunque sono solo i nostri calendari e i no
stri orologi, le nostre cronache e gli altri nostri segni pub
blici, nonchè le nostre sociali convenzioni sulla base di ana

loga fissati allo scopo di misurare e contare, e quindi avere, in base a tali misurazioni, un tempo pubblico comune, universale e oggettivo. L'incontro con l'amico ritrovato durò appena qualche minuto: questa è la sua misura "oggettiva". Ma nessuno o quasi nessuno se ne è accorto e ha pensato a misurarlo, ignaro che ciò potesse avere importanza o fare differenza per qualcuno. E per i suoi due protagonisti la sua intensità e la durata futura dei suoi effetti è invece qualcosa di irriducibile e di incalcolabile in minuti e secondi, qualcosa che si è dilatato nei minuti, nelle ore e nei giorni successivi prendendo uno spazio di vita, di emozioni, pensieri e fantasie, ricordi e speranze, cui ogni misura di tempo oggettivo e pubblico è per essenza estranea e irrilevante. Ci sono dunque luoghi pubblici, come la scala, il pianerottolo e l'aula ad anfiteatro; ci sono tempi pubblici, come il 17 giugno del 1981. Noi misuriamo le nostre azioni, le nostre decisioni, le nostre emozioni, i nostri incontri in base a tali luoghi; ma non è di essi e con essi *in quanto pubblici* ché facciamo esperienza. La loro pubblicità è il modo di riportare gli eventi concretamente esperiti a una misura collettiva e anonima che in quanto tale nessuno esperisce. Nessuno ha esperito *il* 17 giugno 1981, e neppure *nel* 17 giugno ecc., quasi che si trattasse di un reale contenitore di una totalità definita di eventi. Ciò che ognuno possiamo pensare che sperimentò in corrispondenza a quella data convenzionale fu un diversissimo atteggiarsi e incontrare cose e persone, compiti e propositi: alcuni così distratti e ignari, perchè immersi nel loro lavoro e nei bisogni e impegni del vivere immediato, da non accorgersi quasi di quanto accadeva loro intorno, compresi magari i sentimenti delle persone a loro care; altri invece, per ipotesi, sottratti e distratti da ogni impegno, perchè occupati a seguire le loro fantasie ed emozioni, e così via. Per ognuno di costoro non ci fu un identico tempo, un'identica giornata, un identico trascorrere delle ore, rapido o lento, insignificante o eccitante, ordinario o eccezionale. Il riferimento collettivo del 17 giugno 1981 non dice né può

dire nulla a questo riguardo.

Noi dunque non facciamo esperienza del tempo pubblico, che non esiste, ma della misura degli eventi che chiamiamo tempo pubblico. Facciamo esperienza di una misura e non sappiamo neppure se ciò che sta oltre il tempo pubblico, quel tempo che è così misurato e in quanto misurato istituito, può ancora chiamarsi *tempo;* o se invece ciò che chiamiamo tempo non sia totalmente esaurito dalla misurazione pubblica degli eventi. Certo, noi facciamo esperienza della presenza, della provenienza e della destinazione; certo, senza questa originaria esperienza di riconoscimenti e di attese, di ritmi e di battute, come direbbe Klages, neppure potrebbe esserci il tempo pubblico con le sue misure, che ne sono astrazioni e registrazioni derivate. Forse la parola tempo, così compromessa con le misurazioni pubbliche, è inadatta a esprimere il fondo dell'esperienza del riconoscimento di cui abbiamo trattato. In ogni caso resta la domanda: il tempo è una misura pubblica - ma misura di che?

9. L'EMOZIONE DI NULLA

Che cosa il tempo, il tempo pubblico che è poi tutto ciò che noi possiamo dire e sapere del tempo, misuri è il problema determinato che si apre ora di fronte al nostro sguardo; e ne restiamo dapprima abbacinati. Come dar conto di quel "che cosa"? Non è per caso, d'altronde, che noi incontriamo qui questo disorientamento, poichè il nostro stessso pensare, e parlare, è - come sappiamo - connesso al tempo; non c'è un oltre del tempo su cui appuntare lo sguardo, ed è dal fatto del nostro esser così situati, situati nel tempo appunto, che noi deriviamo da gran tempo la convinzione del carattere "finito" del nostro sapere e del nostro dire. Qui si collocano dunque tutte le tradizionali questioni della metafisica che dominano tuttora ogni nostro dire e sapere. La domanda su ciò che il tempo misuri solleva implicitamente lo sguardo sul nostro modo abituale di essere orientati, e genera perciò disorientamento e imbarazzo.

Ma noi ora, in forza del cammino compiuto, possiamo cominciare a vedere in che più profondamente si appunti il nostro imbarazzo: il fatto è che noi siamo abituati a ricondurre l'esperienza al tempo, e non il tempo all'esperienza. Noi pensiamo e riteniamo di esperire nel tempo, inteso come forma generale o condizione di tutto ciò che accade; ma abbiamo poi constatato che questo tempo non è che una nostra costruzione metafisica e intellettualistica, le cui strutture (le tre estasi del presente, del passato e del futuro cui sottoponiamo tutto ciò che accade) si vanificano e si contraddicono non appena cerchiamo di fissarle e di definirle. Non esperiamo il

tempo (ma tutt'al più quella misurazione pubblica cui esso in
teramente alla fine si riduce) e non esperiamo nel tempo, poi
chè non c'è una forma dello "scorrere", interna o esterna, u-
mana o divina, in cui si collocherebbero, uno dopo l'altro e
uno separato assolutamente dall'altro, gli eventi dell'espe-
rienza. Ma allora, che cosa sperimentiamo? E' qui che dobbia-
mo tornare, e cercar di ripetere con una comprensione più ade
guata ciò che già ci si è rivelato.

Ciò che noi sperimentiamo, abbiamo più volte detto, è un
rinvio, un aver da fare. C'è un aver da interpretare che è
proprio la stessa cosa dell'aver già interpretato. Ciò che
c'è, nell'esperienza, è dunque un segno di qualcosa da fare,
cui si deve cioè corrispondere. Questo che stiamo dicendo,
cerchiamo però di ripeterlo in una forma più generale e pre-
gnante. Ciò che c'è, potremmo dire, è sempre un essere distan
ziati: la presenza ha la natura della *distanza*. Non c'è espe-
rienza senza interpretazione, ma non c'è interpretazione sen-
za distanza. L'atto dell'interpretazione infatti (il qualcosa
da fare) può svolgersi solo in quanto è posto a distanza. Non
si interpreta ciò che si è, ma ciò da cui si proviene e verso
cui ci si dirige. D'altronde non si è se non interpretazione,
per cui lo stesso essere come interpretazioni, come "interpre
tanti", è questo collocarsi nella distanza tra provenienza e
destinazione, origine e destino: aver *da* avendo *già*. Il ri-
spondere corrispondente è posto a distanza, poichè non si può
rispondere se non a ciò che ci è distante, e non si può corri
spondere se non a partire da questa distanza. Il bambino è an
cora nel ventre materno, fa tutt'uno col suo corpo, ma posto
che sia vero che al bambino accade la rivelazione nella pre-
senza del battito cardiaco della madre (se il bambino comin-
cia embrionalmente a essere bambino in quanto *è* l'avvertire
di questa rivelazione), allora il suo essere è già un essere
nell'orlo, un dislocarsi e un distanziarsi, un porsi nell'on-
da e alla periferia del battito che accade. In quanto egli è
o comincia ad essere la vivente interpretazione di questo bat
tito, cui risponde e corrisponde, l'avvertire del ritmo da

cui il suo essere sarà per sempre segnato è l'inizio di un cammino di separazione che fa tutt'uno con la sua nascita. Già sta nascendo in lui una vita autonoma, una vitalità interpretante che non è quella della madre. Ed è proprio in *questa* negazione, nella negazione determinata della sua stessa provenienza, che egli comincia ad essere ed è.

Abbiamo così di fronte a noi una relazione originaria ed essenziale che è il nodo stesso dell'esperienza e di ogni esperienza. Di tale relazione tratta diffusamente *Immagini di verità*. Qui limitiamoci a enunciarne il tratto essenziale. Non c'è interpretazione, e cioè esperienza, se non in virtù di una relazione costituita dal medesimo da cui si proviene e dall'altro che questo medesimo stesso diventa nel momento in cui viene interpretato. Come mostra l'esempio emblematico cui ci siamo riferiti, il bambino proviene dal medesimo del suo essere e della sua carne; ma nel momento in cui egli accade come un avvertire ritmico del battere cardiaco, egli ha quel battito come estraneo, come altro da sé: quel battito da cui la sua stessa vita fluisce ora si presenta come segno, cioè in segno e in sembianza di altro. Il medesimo in segno di altro è il nodo dell'esperienza, ed è nel contempo l'esplicazione di tutti i nostri apparenti enigmi: come l'aver da e l'aver già possano essere il medesimo pur essendo diversi; come si corrisponda solo rispondendo, cioè quando non si corrisponde affatto; come si possa essere collocati in quanto si è dislocati in un punto di espulsione che è già sempre avvenuta e che è ancor sempre da compiere e da avvenire. Tutto ciò è, nel suo cuore, la distanza di cui parliamo: distanza tra il medesimo e l'altro. Il bambino è in quanto è posto a distanza: distanza dal medesimo da cui proviene che ora egli *ha* (non più *è*) in sembianza e in segno di altro, Egli, per così dire, era il battito; ora ha il battito. Ma ce l'ha essendo pur sempre sull'orlo di quello; solo che ora il suo essere è un aver da essere, un aver da corrispondere al battito che scandisce ritmicamente la distanza di quella risposta interpretante che egli è. Distanza tra due nulla, si dice anche in

Immagini di verità, che sono la determinazione stessa del suo essere come aver già avendo da, orlo di un'onda che si produce in quanto si ri-produce.

Se questo nodo cruciale dell'esperienza è stato compreso, allora noi abbiamo la risposta alla domanda relativa al "che cosa" di cui il tempo sarebbe misura. La risposta semplice e insieme complessa, è che *il tempo è la misura pubblica della distanza*. E poichè il tempo ci è risultato essere essenzialmente null'altro che una misura pubblica, potremmo senz'altro e ancor più sinteticamente dire che il tempo è la misura della distanza. Con questa proposizione, con questa semplice formula, il nostro cammino ha così attinto la sua conclusione verace. Ma il senso di questa formula esige ora una comprensione ampia e articolata che è il vero tratto conclusivo del nostro interrogare e ricercare. Ciò che sin d'ora però si chiarisce è perchè, nella ricerca, il problema del tempo sia stato associato a quello dell'esperienza, di cui, come si è mostrato sia pur sinteticamente, è costitutiva la distanza. In verità il nostro cammino non aveva alternative, poichè non si può porre il problema del tempo senza incrociare quello dell'esperienza; ma non perchè, come crede la tradizione, quello sia forma o condizione di questa, ma perchè il tempo sorge entro un'esperienza più originaria, e anzi entro l'esperienza originaria della distanza. L'interrogare metafisico che, facendo questione dell'essere entro l'orizzonte del tempo, oppure del tempo a partire da un essere intemporale, crede di porre le questioni fondamentali ed essenziali del pensiero, è in realtà un interrogare già pregiudicato e non originario: è un interrogare che ha già assegnato al pensiero il destino della *ratio* metafisica, inchiodata ai suoi irresolubili paradossi e infine al suo nonsenso nichilistico. Questo viluppo intellettualistico dà oggi l'impressione al pensiero della sua fine e conclusione, cioè dell'impossibilità di procedere oltre col pensiero, impossibilitato appunto a uscire dal cerchio incantato dell'inconcepibilità del tempo, dell'essere e della loro relazione. Di qui il carattere epigonale della riflessione

contemporanea, che crede illusoriamente di poter concludere assegnando al pensiero la sua fine, sia nella rassegnazione estenuata della sua impossibilità e debolezza, sia nell'ingenuo e prefilosofico "salto" fuori del pensiero verso immaginarie alternative "simboliche", intuitive, evocative, poetiche o chissà che altro. Alternative che rivelano solo l'incapacità di pensare davvero la tradizione e, più in generale, di *pensare*, oltre la tradizione. Il pensiero che si pone all'altezza dell'esperienza della distanza è la via di questo "oltre": non un "superamento", in senso "storico" oppure "epocale", ma un approfondimento dell'aver già interpretato nella cui esperienza si trova il dire e l'essere di ognuno.

E' appunto nel senso di questo approfondimento che noi ora dobbiamo pensare adeguatamente quella distanza di cui il tempo è misura (misura pubblica). La distanza è il nucleo essenziale dell'esperienza: ciò che sempre di nuovo noi "abbiamo" e noi "siamo", in quanto presenza vivente-interpretante. Questo essere e questo avere in presenza può allora nominarsi come "emozione". La parola non ha qui alcuna intenzione psicologica, non designa alcuno stato supposto interiore, a differenza delle cose esterne che sarebbero "oggettive" e "indifferenti", cioè incapaci di emozioni. Tutta questa tradizionale metafisica del "sentimento" e dell'"oggetto", dell'"immagine" e della "cosa", con le sue assurdità intellettualistiche e i suoi panoramici pregiudizi, va tenuta rigorosamente fuori gioco. Emozione nomina invece per noi il provenire (alla presenza) *ex motu*, l'esser mossi e commossi, l'esser tratti, come si disse più volte, a qualcosa *da fare*. E' questo esser tratti il permanere del senso sul quale ci interrogammo all'inizio del cammino, senza poter allora pervenire a soluzione. Il senso che sempre accade è più propriamente un'emozione, cioè, nel senso più generale, un essere at-tratti. Il presente, nella sua natura di segno o di analogon, è segno di un senso da attingere, di una soddisfazione sperata, di un *satis facere* come corrispondenza futura. E nel contempo è segno di un aver già soddisfatto, di un esser già stati tratti da ciò stesso

che ci attrae. E' così che noi, provenendo dal medesimo, lo abbiamo sempre nella figura dell'altro. Il battito del cuore materno, si diceva, è il medesimo da cui proviene il bambino; ma non appena egli ha ed è questa provenienza, cioè non appena questa provenienza lo e-moziona, lo muove e lo at-trae, egli ce l'ha come l'altro. Sicchè da ora e per sempre la madre è il *suo* altro, l'altro della sua stessità, della sua medesimezza.

In questa relazione originaria di medesimezza e alterità sta celato il segreto della presenza, dell'analogon e del segno in quanto natura propria di ogni presenza; presenza che ha così i caratteri dell'emozione, come permanere ripresentantesi del senso e di ogni senso. In ogni emozione, si potrebbe dire, si manifesta il medesimo "incanto". La parola "incanto" svolge una funzione essenziale nelle conclusioni di *Immagini di verità*, alle quali rimandiamo per una comprensione ampia e approfondita del termine. Qui possiamo lasciarlo affidato a una comprensione più generica e immediata, sufficiente ai nostri scopi. Incanto della provenienza e della destinazione che si congiungono e si appuntano nell'emozione presente. Ma come attrae l'emozione presente? Ecco il punto che ora interessa.

Già lo sappiamo: ciò che si presenta ha la natura del rimando e del segno, sta al posto di e invia a, chiede un fare e più in generale un'interpretazione. Ciò che nell'emozione si presenta e attrae ha dunque, come già ci è capitato di dire, la natura dell'*analogon*. Ma che vuol dire "analogon"? Platone usa questo termine quando vuol significare che il sole è un analogon, cioè un'immagine, dell'idea del Bene. A nostra volta, e non senza malizia, noi abbiamo parlato del sole come analogon del tempo. Ma dove allora siamo tratti? Indagando la distanza come cuore dell'esperienza e termine di riferimento di ogni misura del tempo siamo forse tratti sulla via delle idee di Platone, cioè della metafisica più tradizionale e anzi della metafisica per antonomasia?

Se così stanno le cose, noi allora stiamo dicendo che

l'emozione è un dare per analoga e per immagini ciò che sta al di là dell'esperienza e che nell'esperienza stessa non è attingibile. C'è per esempio un'attrazione d'amore del bambino per il volto materno; ma questo volto non è che una transeunte e imperfetta incarnazione dell'amore materno in sé, e più in generale dell'Amore con la maiuscola: l'amor che muove il sole e l'altre stelle. Così pure, accade l'emozione amorosa verso *a*, poi verso *b*, poi ancora verso *c*, nel succedersi e consumarsi delle comuni storie d'amore, dove *a*, *b*, *c* non sono che incarnazioni provvisorie e imperfette dell'eros universale, copie trascurabili di un modello ultrasensibile che non sta e non può stare nell'esperienza se non in forma di analogia, di immagine e mera somiglianza. Immagini "corporee" soggette alla caducità del tempo, e perciò transeunti e imperfette, ma nondimeno illuminate dalla presenza eterna e intemporale del modello o dell'idea: luce divina che nell'esperienza traluce adombrata e deforme. Se è questo che stiamo dicendo, allora tutte le tradizionali questioni e immagini del tempo si ripropongono con i loro paradossi; e il pensiero di nuovo pensa nichilisticamente l'esperienza, come caducità di un'emozione, di un amore malsano che si rivolge illusoriamente alle ombre, anzichè dirigersi all'eterno disincarnato del "mondo dietro il mondo". Ma è questo che stiamo dicendo?

Non è questo che stiamo dicendo, e tuttavia nel nostro dire si annidano oscurità e, più esattamente, due gravi fraintendimenti che è ora necessario denunciare e comprendere, affinchè il senso della proposizione che ci guida (il tempo è misura della distanza) possa attingere la sua espressione veritativa. Misuriamoci anzitutto col primo e, a suo modo, più banale di questi due fraintendimenti.

Ogni emozione presente, ogni analogon, è un interpretare avendo interpretato. L'attrazione amorosa verso *a* lo è non diversamente da quella verso *b* e verso *c*; e dobbiamo aggiungere (poichè già lo abbiamo compreso) che ogni emozione reinterpreta le emozioni precedenti dandosele come nuovo passato di un nuovo futuro. L'emozione verso *a*, per esempio, può essere in-

terpretata come un grande amore, ma poi, incontrando *b*, esser ridotta a infatuazione giovanile: è invece *b* il vero amore, e così via. L'incanto stesso dell'emozione amorosa si interpreta così attraverso i suoi analoga, cioè attraverso i suoi segni. Potremmo dire che l'incanto viene incontro in sembianza di *a*, di *b*, di *c* ecc. Ciò che stiamo così dicendo non significa però: c'è l'incanto, e poi l'incanto, come un abile giocoliere e trasformista, prende la maschera di *a*, di *b* e così via. Questo è appunto ciò che pensa il platonismo perenne (o anche il neoplatonismo perenne) della nostra cultura. Laura è una maschera e un "vestigio" della bellezza eterna e il povero Petrarca non può che restarne abbagliato e ingannato. L'amore soprasensibile ha preso le sembianze di Laura e questo simulacro, che illude e delude, che svia le fragili emozioni umane e alla fine le punisce con il ghigno della vecchiaia e della morte, reca sì nel mondo un cenno della vera bellezza e del vero amore, ma a questo cenno si può davvero corrispondere solo facendo ciò che Petrarca era impossibilitato a fare: cioè mettendo Laura alla porta (come il suo Sant'Agostino aveva saputo fare con Monica) e vestendo il saio della rinuncia e del pentimento. Petrarca invece resta lì indeciso, Laura in una mano, Sant'Agostino nell'altra, senza mai veramente risolversi tra i due: egli è troppo innamorato del mondo per potervi rinunciare, pur sapendo che il mondo non è che ombra, polvere e cenere.

Cerchiamo di cogliere il carattere metafisico di questo modo di interpretare l'esperienza con l'aiuto di un altro esempio. Non c'è solo, ovviamente, l'emozione amorosa; con la parola emozione noi ci riferiamo ad ogni incontro di mondo: come sappiamo, la parola emozione non designa qui la proprietà di una supposta sostanza che avrebbe emozioni di contro a un mondo di cose oggettive. Non è che ci siano da una parte il sole, la luna, le stelle, le facce delle persone e poi, da un'altra parte, qualcuno che, rispecchiando tali cose, si emozioni. Il senso di mondo, delle sue cose e dei cosiddetti soggetti che rispecchiandole si emozionerebbero, come fenome

no "intimistico" e "psicologico", tutto ciò è una costruzione descrittiva intellettualistica che si viene determinando entro l'emozione (nel nostro senso originario) e che non è presupposto dell'emozione. Tra i modi quindi dell'accadere e dell'emozione possiamo ad esempio riferirci all'apparizione della luce (metafora antichissima, e non a caso, del pensare metafisico): la rivelazione della luce attrae, muove, stimola alla risposta che corrisponde. Ma che significa qui "luce"? Invero nessuno fa esperienza della "luce" (così come, del tutto analogamente, nessuno fa esperienza del "tempo"), cioè della luce *sic et simpliciter*, e nessuno ovviamente nemmeno si imbatte, nell'esperienza, nella teoria corpuscolare o ondulatoria della luce. Non è la luce che ci attrae, ci muove e ci emoziona, ma piuttosto una determinata luminosità, che possiamo esemplificare, in modo semplice e tanto per intenderci, con un riferimento alle determinazioni di colore. Non la luce dunque, ma questo rosso, questo azzurro ecc. Tuttavia, anche il rosso, l'azzurro, il bianco, il nero non si incontrano *sic et simpliciter:* è il bianco della neve, e anzi proprio di questa neve, il nero dello sguardo, e anzi proprio di questo sguardo, ciò che ci muove e commuove. Luci e colori fanno corpo con determinati incontri dell'esperienza, sicché la luce come tale non è un'emozione originaria. Essa lo è nei suoi analoga, dai quali peraltro non può mai essere staccata e divisa: non si incontra il nero distinto dallo sguardo; si incontra invece questo sguardo nero. E così non si è illuminati dalla luce, ma da questo lampeggiare dello sguardo, e da ogni altro lampeggiare determinato del mondo.

Ma da dove allora questa emozione della luce, che accade nell'esperienza, proviene? Noi possiamo bensì immaginare metafisicamente che essa provenga come riflesso di una luce ultrasensibile che starebbe dietro a ogni vibrazione sensibile del colore del mondo, e che in ogni colore si dà a vedere e insieme si nasconde, si rivela e si traveste; ma questa è appunto una spiegazione immaginaria, una fantasia dell'intelletto, che non sta, non sa di non stare, o si rifiuta di stare per suoi

motivi ideologici e cioè, di nuovo, intellettualistici, all'esperienza. Se noi stiamo all'esperienza e la guardiamo col coraggio del pensare genuino che non inventa favole e spiegazioni del mondo, ma accoglie il mondo così come di fatto e già da sempre lo accoglie (checchè ne immagini poi), altra cosa dobbiamo dire. Ogni determinata rivelazione della luce, nel suo far chiaro e risplendere, proviene, e non può che provenire, dall'oscurità. Non da una luce più luce di quella del sole, da una supposta luce "pura" che è al di là di ogni colore e di ogni determinazione; non da un eterno più eterno dell'istante caduco del tempo; ma piuttosto dal *nulla* di tutto ciò. La provenienza che si mette in luce e che si fa luce nel segno o nell'analogon rinvia a un momento in cui *nulla* accade. Nessuna luce pura, nessun sole ultrasensibile, nessun Dio (altri sono i luoghi degli Dei) presiede all'emozione che originariamente accade nell'esperienza. Nell'esperienza più semplicemente (sebbene pensarlo non sia semplice, essendo il pensiero facilmente sviato dai suoi sogni ideologici e intellettualistici) si manifesta l'analogon di nulla; nulla che è quella stessità e medesimezza in cui la risposta che corrisponde ancora non si stacca dallo sfondo, ancora non si distingue dall'incanto che attrae, sicchè né l'una (la risposta) né l'altro (l'incanto) ancora propriamente ci sono. Quando per esempio parliamo della stessità del bambino che si rivela solo nella forma della differenza (della madre come *suo* altro), non stiamo dicendo che "prima" il bambino e la madre erano il medesimo o lo stesso: questa è una descrizione da ginecologo, non da filosofo. Per l'emozione come esperienza concreta non c'è un "prima", non c'è "qualcosa", che poi si maschera, si traveste e si dà a vedere in sembianza. L'emozione semplicemente sorge dalla medesimezza del nulla ed è perciò emozione di nulla.

D'altra parte, l'emozione che proviene dal medesimo (in sembianza d'altro) ha ancora il medesimo davanti a sé. Essa trascorre per i suoi analoga nel suo aver da corrispondere, che nondimeno è pur sempre un rispondere. La risposta infatti

ha sempre di nuovo la corrispondenza, la stessità, nel nulla. L'esperienza ha i suoi analoga, e oltre a questi nulla. Il bambino insegue la madre attraverso i suoi segni: il battito del cuore, lo sguardo, il sorriso; egli così risponde al suo se stesso in sembianza d'altro. La risposta mira alla corrispondenza con quel medesimo che è il nulla dell'origine e che tramite l'analogon o il segno, gli diviene il nulla della destinazione. Mai il bambino potrà raggiungere la madre; questa unità (che non è mai "stata") è posta nel nulla. Ma ciò appunto significa che il bambino "è" e "ha" una madre: egli è la vivente e interpretante esperienza della distanza in cui l'unico modo di corrispondere consiste nel rispondere, cioè nel riconoscere ciò che è da conoscere essendo posti a distanza.

Ma che si vuol dire con questo "nulla" che pertiene alla provenienza e alla destinazione, cioè con questi due nulla, identici e diversi, che con-tengono e com-prendono l'esperienza e ogni esperienza? Forse che qui "nulla" è da pensare uguale a "niente"? Proprio il contrario. Se niente è il non-ente, la negazione di ogni ente ed esperienza determinati, il nulla è proprio ciò che determina l'ente e che lo rende quell'ente che è. Il nulla è ciò che orla la risposta, come questo determinato interpretare di mondo. E' il nulla che de-finisce l'essere determinato di ogni risposta. E' perchè la stessità madre-bambino è nel nulla che può sorgere questa esperienza determinata che è il sorriso e la risposta al sorriso, questo determinato corrispondersi rispondendo che è la relazione madre-bambino. Il sorriso determina nella forma dell'analogon e del segno la corrispondenza che è nel nulla. La risposta determina la natura di quel nulla e il nulla, accadendo (in forma di risposta) come distanza irrecuperabile e irraggiungibile, a sua volta orla e determina quella risposta, rendendola a suo modo compiuta, perfetta, mancante di nulla, appunto. La risposta ha così il nulla in figura, o in sembianza, di *a*, di *b*, di *c*, cioè nelle interpretazioni determinate dei suoi analoga, oltre i quali non sta alcun modello ultrasensibile. Rispondendo al sorriso il bambino non risponde all'amor materno

in sé; egli non proviene e non si dirige verso la Madre, di
cui la sua sarebbe un'imperfetta e transeunte incarnazione.
Non c'è per lui altro esser madre da quello che si rivela in
quel determinato sorriso. Si potrebbe anche dire: è perchè la
Madre è nel nulla che si dà quel determinato amor materno. O-
gni risposta è così una parte in sé perfetta, ovvero simboli-
ca o symballica (da *symballein:* porre insieme, unire), come
si spiega in *Immagini di verità*. La parte è perfetta perchè
il tutto di cui è segno e analogon è nel nulla, non si dà né
può darsi all'esperienza. Il "tutto" è un'immagine intellet-
tualistica e panoramica, l'alienazione filosofica del concet-
to intellettualisticamente concepito.

Analogamente si potrebbe dire: non c'è il "mondo", come
totalità dell'accadere. Ciò che chiamiamo "mondo" è sempre in
contrato in esperienze determinate e finite, e perciò perfet-
te nella loro natura simbolica. Gli uomini del deserto non so
no gli uomini della montagna, e questi non sono gli uomini
della marina; per ognuna di queste umanità diversamente si dà
la luce, diversamente si danno i colori e con essi diversamen
te si rivela il cielo e la terra, diversi sono gli incontri
tra gli uomini e le donne, i bambini e gli adulti. Non c'è un
"mondo" che contiene tutte queste esperienze: tale mondo è so
lo una fantasia pubblica del concetto. Nell'esperienza concre
ta c'è il mondo degli uomini del deserto (o quello degli uomi
ni della montagna, ecc.) perfettamente definito dalla loro
partecipazione proveniente che è nel nulla e che si manifesta
come rinvio: rinvio cui manca nulla e tuttavia distanza e ri-
sposta che rinvia all'aver da interpretare e che così con-si
ste. E' il nulla, insomma, il cuore della distanza, è il nul-
la il perno, il bilico cruciale dell'esperienza; poichè si e-
sperisce il segno, si esperisce l'analogon, e oltre questo
nulla. Ciò non significa: l'analogon e poi, ahimoi, più nien-
te. Così intende e pensa una mente neoplatonicamente atteggia
ta, che sovrappone le sue fantasie pubbliche (la totalità per
fetta, l'eros verace e disincarnato ecc.) alla concreta espe-
rienza. E' proprio il nulla, in senso positivo, la condizione

di ogni manifestarsi determinato; è proprio perchè il rinvio attinge nulla, proviene e si rivolge a nulla, che la risposta *è*, ed è quella risposta che è.

Ma del nulla, come si è visto, si deve poi parlare in due sensi: c'è il nulla della provenienza e c'è il nulla della destinazione, ed è tra questa "impercettibile differenza" tra due nulla (come si dice in *Immagini di verità*) che gioca e si snoda l'esperienza. Sempre seguendo le indicazioni di *Immagini di verità*, potremmo allora parlare di un nulla simbolico e di un nulla segnico. Il primo è il prodursi stesso della distanza: la distanza ac-cade e la stessità dell'origine (che mai ci è) cade nel nulla. Il nulla orla qui l'evento della risposta definendola come quella parte perfetta (mancante di nulla) che essa è. Accade il sorriso che è il modo in cui la stessità ci è, per il bambino: la stessità è nel sorriso, ovvero "simbolicamente" a distanza. Ma, in secondo luogo, questo esserci è una interpretazione, un modo di riferirsi alla stessità tramite un analogon o un segno. Ciò che si produce è assunto come segno del medesimo. Io che provengo dal sorriso rispondo, ponendo così nel sorriso l'*altro*, cui corrispondo. Ma l'altro è a sua volta nulla, oltre il sorriso: stessità irraggiungibile. Questi due momenti sono poi un medesimo accadere. Il momento simbolico non è altra cosa dal momento segnico. Il momento simbolico non è che il prodursi e l'accadere del momento segnico, dell'interpretazione, della risposta all'altro provenendo dal medesimo; sicchè, come sappiamo, si ha *già* il medesimo solo avendo *da* corrispondergli. E' così che noi sempre, per esempio, ci intendiamo, fraintendendoci. L'amica o l'amico ritrovato non l'ha detto, in quel breve e imprevisto colloquio, ma io *so* che, uno di questi giorni, mi telefonerà; lo so perchè le nostre risposte di parole e di sguardi si sono corrisposte, si sono comprese in una stessità di desideri e di incanti. E tuttavia potrei ingannarmi, perchè nell'incolmabile distanza di ogni risposta (donde deriva d'altronde ogni sua perfezione e incanto) la corrispondenza è nel nulla, in quel nulla in cui essa deve restare e non può non restare,

perchè io ne abbia l'emozione e l'analogon nel segno definito di ogni risposta.

Vi è così una doppia misura della distanza: l'analogon, il segno, si produce nella distanza come segno della distanza. Tutta la differenza sta fra quel "nella" e quel "della". E' nella distanza che si produce il segno, perchè solo per la distanza qualcosa è "altro"; ma questo segno, di che è segno se non della distanza stessa? Non è segno d'altro, poichè non c'è nulla oltre; ovvero: c'è nulla. Ciò che si produce nella distanza come segno della distanza è così segno di nulla, della fessura che genera il symbolon e lo fa accadere come segno. Sicchè ogni analogon, pur essendo segno di, un essere vicario che sta al posto d'altro, è nel contempo "sentinella del nulla", come diceva Heidegger - e diceva bene quando diceva così. Ogni analogon ha in sé un doppio movimento ritmico: prodursi della distanza come segno della distanza che ha nulla oltre sé (e prima di sé). E' così che l'analogon e-moziona e at-trae, nel nulla.

Ogni risposta ha dunque il nulla "in figura" e "in sembianza". Il suo incanto determinato pensa l'esperienza e la interpreta nel modo più lontano dalla platonica incarnazione dell'idea e dallo sguardo panoramico della tradizione metafisica.

10. IL "TUTTO" E L'"OGNI"

Siamo così venuti a capo del cosiddetto primo fraintendimento. Ma ora dobbiamo misurarci col secondo, che è ben altrimenti arduo e inquietante. Esso infatti non contiene propriamente qualcosa il cui senso, in sé corretto, può capitare che non venga inteso, e che si trovi occasionalmente stravolto dalle vecchie e inveterate abitudini del pensiero, soggiogato suo malgrado dalla tradizione metafisica; il secondo fraintendimento porta invece con sé qualcosa che finora non è stato pensato e che è necessario che venga sollecitato davanti a noi e finalmente affrontato e compreso. Questo impensato (aggiungo fra parentesi) bussa alla porta del mio cammino di pensiero sin dal 1981, quando nel corso di lezioni di quell'anno fu preso a tema il problema dell'evento, lasciando tuttavia in sospeso la questione del tempo. E' facile ora vedere come quel tenere in sospeso fosse del tutto inaccettabile e inappropriato, giustificato solo, soggettivamente, dalla incapacità di orientarsi nella questione del tempo, dalla mancanza cioè di una via che fosse in grado di condurre a essa in modo produttivo.

Afferriamo dapprima il problema sul filo di un esempio già utilizzato. Accade l'emozione amorosa nel segno, o in sembianza, di *a*, poi di *b*, poi di *c*. L'incanto si interpreta attraverso i suoi analoga e tale incanto in sé è nulla, cioè in sé è niente, fuori dell'interpretazione di *a*, di *b* (che si assegna *a* come suo passato), di *c* (che si assegna *a* e *b* come suoi passati) e così via, in un aver da essere che è sempre compiutamente quel che è o che accade. Tutto ciò ora è chia-

ro. Senonchè, esprimendoci (e pensando) in questo modo, noi stiamo dicendo che l'evento della distanza è nel contempo una successione di eventi: *a*, "e poi" (come ci troviamo costretti a dire) *b*, "e poi" *c* ecc. Noi ci figuriamo così una lineare comparsa di analoga, di interpretazioni; e nel figurarci in questo modo noi (o meglio io) abbiamo compiuto il peccato e l'errore capitale, rispetto alla ricerca che stiamo conducendo. Abbiamo infatti applicato all'evento della distanza, proprio all'originaria dimensione simbolica dell'incanto, le modalità temporali pubbliche, l'immagine del senso comune riferita al tempo come uno scorrere successivo di istanti, con tutte le assurdità che si sono a suo tempo rilevate. Noi così pensiamo il prodursi originario della distanza sotto il profilo del tempo pubblico e del suo "scorrere". A parte l'incongruenza e l'impercorribilità di tale via, già di per sé sterile a causa dei paradossi che accompagnano la concezione comune del tempo, non dovevamo noi procedere esattamente al contrario? non dovevamo cioè, pensando il tempo come misura della distanza, mostrare come il tempo stesso scaturisca dalla distanza, cioè dal momento sorgivo dell'esperienza? Noi invece già utilizziamo il tempo per chiarire e per pensare la distanza. Sicchè la nostra ricerca, partita dalla domanda su che cosa sia il tempo e trovatasi poi, per ragioni essenziali, a fare i conti con la distanza, ora, nel suo punto cruciale, presuppone proprio ciò che dovrebbe spiegare, cioè il tempo come ciò che è qui massimamente inquisito.

E' chiaro peraltro che qui noi ci scontriamo anche con le difficoltà essenziali del linguaggio. Già la parola "evento" ha in sé una carica temporale irriducibile, sicchè noi non possiamo nominare l'evento della distanza senza con ciò aver già nominato il tempo. Ma più in generale poi, tutta la lingua è intramata col tempo e ciò che essa dice lo dice in modo irrimediabilmente temporale. A suo modo De Saussure ce ne aveva ben avvertiti: la parola e il tempo sono intrecciati, aveva detto; e noi, pur restando valide tutte le nostre critiche al modo di pensare di De Saussure, avremmo fatto me-

glio a prendere più sul serio la sua acuta osservazione. Non avendolo fatto, ora in certo modo ne paghiamo lo scotto.

D'altra parte anche Heidegger ha parlato di difficoltà di linguaggio, quando ha cercato di pensare l'essere nell'orizzonte del tempo, e a queste difficoltà egli ha attribuito il motivo della incompiutezza della sua opera principale, *Sein und Zeit*. Pensare l'essere a partire dal tempo, oppure il tempo a partire dall'essere, come fa Platone nel *Timeo* (i due casi sono un po' l'emblematico alfa ed omega del pensiero occidentale) conduce la parola pensante al silenzio. Su questo limite la metafisica si arresta e rivela la propria infondatezza e il proprio destino nichilistico.

Rispetto a questo smacco, tuttavia, noi ora qualcosa di nostro sappiamo, proprio in forza della soluzione del primo paradosso. Dietro gli analoga la metafisica ha posto un'essenza comune, l'*ousia* (il mondo soprasensibile dietro il mondo sensibile). Io vedo i vari cavalli, *a*, *b*, *c*, non la pura essenza di essi; essa traluce attraverso gli analoga, vi si manifesta e insieme vi si nasconde. E ancora Heidegger, quando nomina l'*Ereignis*, l'evento, questa parola a suo dire "singolare", estranea ad ogni "langue", è preso da questo medesimo movimento. E' ancora la vecchia canzone quella che dice: l'essere, l'essere in totalità, si dà come questo ente e poi come quello, cioè nell'ente l'essere si nasconde nel momento stesso in cui si manifesta. Con la differenza, certo non secondaria poichè conduce la metafisica al suo *redde rationem*, che l'*ousia* era pensata come fondamento e principio di senso, mentre l'essere, l'*Ereignis*, heideggeriano è mostrato come mancanza di senso e di fondamento, e perciò come l'impensabile e l'innominabile di ciò che destinalmente si sottrae attraverso ciò che si manifesta. Ma noi abbiamo da tempo detto addio a questo concetto "pubblico" dell'essere in totalità: perfetta per noi è la parte, il symbolon, l'evenire determinato dell'esperienza nella sua peculiare finitudine (l'ente, si dice in *Immagini di verità*, e non l'essere, è il "*trascendens* puro e semplice"). Non dall'essere noi muoviamo, ma dalla rivelazio-

ne del nulla della distanza come fulcro dell'esperienza. Nulla che rende perfetta, mancante di nulla, la presenza, ovverossia proprio la parola, l'analogon e il segno. Sicchè il segno e la parola vengono pensati come segni di nulla, come già a suo modo Heidegger intuiva, poichè il suo pensiero era certamente su questa strada. Non però sino al punto di pensare la radicale identità del nulla e del segno, di cui il nulla è l'orlo, la fessura simbolica (symballica): identità del nulla col segno così determinato com'è in *questa* definita esperienza, resa appunto tale dal nulla. Per Heidegger invece il nulla ha pur sempre il senso "misterioso" dell'essere che si sottrae, che non si dà a vedere e che non può darsi a vedere, poichè il vedere esige "figure", analoga, e questi *non* sono ciò che *è*, ciò che "fa essere", ciò che "dona" la presenza e il segno della presenza. Ma, di nuovo, di tutti questi immaginari e panoramici "donatori" noi ci siamo liberati; e se il segno, come ciò che è vicario e che invia, è un messaggero, un *angelos*, per noi i segni sono messaggeri di nulla: dietro di essi non c'è il signore degli angeli; c'è la distanza e il nulla della distanza. E' da questa raggiunta consapevolezza che dobbiamo partire per affrontare anche la seconda difficoltà. Essa è già implicita nella prima: ci sono gli analoga, *a*, *b*, *c*, ma dietro loro nulla, non un'essenza unitaria; e il nulla non è un "che" di panoramico che stia identicamente dietro ad *a*, *b*, *c*: è il nulla di *a*, il nulla di *b*, il nulla di *c*. Ma come si pone allora questa pluralità di determinazioni? Noi non possiamo far altro, sembra, che pensarle come la tradizione ha pensato la pluralità delle affezioni o delle rappresentazioni, cioè come determinazioni "successive" della forma del tempo. E qui, come si dice, casca l'asino - che poi sarei io.

Riprendiamo allora da capo. Quando noi parliamo di evento della distanza non possiamo certo voler dire che, nella distanza, gli eventi si susseguono secondo la linearità del tempo comune. Ma a che intende allora il nostro dire? Evento della distanza intende per noi l'evento del nulla, e anzi, per

dir così, di due nulla: nulla di provenienza e nulla di destinazione; è tra questi due orli di nulla che l'evento accade. Ma l'evento della distanza e l'evento del nulla è, ugualmente, l'evento di un segno, di un analogon, di un determinato rispondere e corrispondere. L'evento del segno è il diverso, l'"altro", rispetto all'eguaglianza dei due nulla (della provenienza e della destinazione). Sicchè *è per il segno* che io posso distinguere una provenienza e una destinazione, e quindi scandire ed esibire la distanza; il che significa che questa distinzione è *per sé* indistinguibile. I due nulla, infatti, sono l'identico, la medesimezza *del* segno (la "madre" come origine mai avuta e come destino mai attinto). Tra i due nulla, si dice in *Immagini di verità*, vi è un'impercettibile differenza. La differenza, cioè, è percettibile nel segno (questo appunto "è" il segno) e impercettibile, ovviamente, nel nulla, che è però la medesimezza senza la quale nessuna differenza sarebbe pensabile, o più semplicemente sarebbe.

E allora: come si deve intendere l'accadere dell'evento? come accade l'emozione *a*, *b*, *c*, ecc.? Ora dovrebbe risultarci chiaro che non possiamo pretendere di dare una sola e semplice risposta alla domanda, perchè la domanda contiene un senso duplice e noi dobbiamo per così dire osservarla, non con un occhio solo, ma contemporaneamente e distintamente con tutti e due; due sono infatti le facce della medesima questione. Noi dobbiamo avere, per dirla in fretta, un occhio all'evento e un occhio al segno (all'interpretazione e ai suoi analoga), un occhio rivolto alla distanza simbolica e un occhio rivolto alla distanza segnica. Pur sapendo peraltro che la visione complessiva e corretta è binoculare: non è la stessa cosa se con una mano mi copro un occhio, o se guardo con tutti e due. Ora, chi dice che l'emozione *a*, *b*, *c* sono una successione di eventi o di emozioni? Chi interpreta testardamente in questo modo ogni presenza e ogni cosa che diciamo della presenza, implicitamente sollevando subito la domanda relativa al "quando" e al "dove"? Chi guarda con questa ottica e può vedere solo in questa prospettiva e in forza delle sue coordinate? Chi

così pensa, parla e si esprime è l'occhio del segno e dell'in terpretazione. E' questo l'occhio che può avere *b* in presenza solo come esser dopo *a*, secondo quanto già si era notato all'inizio del nostro cammino (ed è naturalmente di essenziale importanza che il problema si ripresenti proprio ora, nel momento in cui siamo impegnati a pervenire alla conclusione circa la questione del tempo). Cioè può avere *b* solo avendo già interpretato. E' lui che misura questo aver già, assegnandogli un esser dopo.

Ma l'altro occhio intanto che sta facendo? Anzitutto non è che esso guardi, per così dire, da un'altra parte. Questa sarebbe una filosofia strabica. Esso guarda la medesima emozione, la stessa risposta segnica e interpretante. Ma la guarda nel suo puro accadere, o in quanto accade. Esso guarda l'accadere della distanza che accade nell'aver già interpretato e nell'esser dopo di ogni interpretazione; cioè guarda quel nulla, quell'accadere di nulla che è la provenienza: l'incanto di quel bilico essenziale e fatale in cui la risposta (per esempio la risposta al battere del cuore) si staglia da uno sfondo di niente, di non presenza, per protendersi in una presenza orlata dal fendersi della fessura di nulla. Nulla che, lo sappiamo, non è uguale a niente: non è che un occhio veda qualcosa e l'altro non veda niente; questa sarebbe una filosofia sguercia. Quindi l'occhio simbolico guarda l'evento che accade, il quale poi non è altro da quella interpretazione determinata che distende l'evento nel prima e nel poi, nel quando e nel dove, così come l'evento è visto dall'occhio segnico. Lo spettacolo del primo occhio e del secondo è esattamente il medesimo. Ma dov'è allora la differenza? si potrebbe chiedere, o potrebbe venir fatto di chiedere. E qui è possibile una sola risposta, la cui virtù esplicativa risiede unicamente nella nostra capacità di sostare presso di essa e di "pensarla", appropriandoci del suo spazio di manifestazione, in quanto esso sorregge il suo "dire" e lo rende possibile. La risposta è la seguente: per quanto concerne la differenza, è al dire del secondo occhio che bisogna sempre

riferirsi, perchè è appunto questo secondo occhio, interpretativo e segnico, che può e deve dire le differenze, il *significato* determinato dell'aver già, in figura di *a*, di *b* ecc. Il primo occhio non è competente in *significati*; caso mai potremmo dire che esso è competente in *sensi* (nel senso dell'incanto, della e-mozione che ac-cade e in quanto accade); esso guarda lo spazio della visione che si apre, fa luogo dislocando (dal niente) e collocando nel nulla della fessura che orla e definisce. Esso fa accadere quello spazio di provenienza e di destinazione che sono, per lui, il medesimo nulla, e per l'altro occhio un'interpretazione determinata della provenienza e del destino misurata in analoga e segni. Sicchè l'occhio simbolico fa accadere esattamente ciò che l'occhio segnico dice che accade. E tuttavia i loro "sensi" son diversi, poichè l'occhio simbolico vede l'accaduto come un evento, per dir così, "monodico", come stessità del nulla che accade, mentre l'altro occhio distende l'accaduto in una "polifonia" temporale. Ora dobbiamo tener ferma questa pura differenza (nella stessità del nulla), in attesa di esaminarla in seguito più da vicino e in modo più analitico.

Sin d'ora però due osservazioni si rendono possibili. Se un occhio distende gli eventi nella prospettiva del tempo (esser dopo, aver già, aver da), l'altro occhio nel contempo racchiude questa prospettiva nel suo nulla circolare; sicchè ogni emozione determinata contiene in sé la totalità del *senso* del tempo. In ogni evento, potremmo dire, c'è tutto il tempo: tutto il passato, tutto il presente e tutto il futuro, e oltre a ciò nulla. Oppure potremmo anche dire: non c'è evento in cui non stia tutto il tempo, poichè ciò che noi chiamiamo "tutto il tempo" non è che la traduzione interpretativa dell'occhio segnico di cui il primo occhio, quello simbolico, è l'accadere. Nello sguardo di quest'ultimo sta tutto il tempo, tutto il possibile tempo, ma nella figura di un tempo determinato, che è poi l'unico modo in cui qualcosa, infatti, può "stare". Naturalmente, quando noi diciamo "in ogni evento sta tutto il tempo", l'espressione "ogni" evento ripropone quella

serialità temporale, secondo il senso comune, che già abbiamo dichiarato inadeguata ad esprimere ciò che qui vien tentato di dire. Il secondo occhio, l'occhio interpretativo, ha già inserito la sua prospettiva, la sua traduzione serializzante, appiattendo in un'unica direzione il senso del voler dire. Questo peraltro non è un difetto del dire, ma ciò che appunto *deve accadere*. Di tutto ciò avremo più avanti una comprensione più approfondita. Per ora accontentiamoci di osservare la contemporanea presenza di *tutto* il tempo possibile in *ogni* tempo determinato. Quel tempo che l'occhio segnico immagina disteso in sconfinate infinità cosmico-pubbliche, l'occhio simbolico lo vede invece accadere tutto insieme, nell'evento *monodico* del suo orlo di nulla.

La seconda osservazione può, a suo modo, riprendere, da un punto di vista più generale, la questione del "tutto" e dell'"ogni" che qui è emersa. Per esempio possiamo osservare che *tutta* l'emozione è in *ogni* emozione. L'emozione originaria infatti è, per usare un'espressione di Peirce, una differenza interna, cioè un provenire dal medesimo. Ogni emozione determinata (emozione *di* questo o *di* quello) presuppone ed esige una differenza fra la risposta e-mozionata, emotiva, e il polo "oggettivo" di tale risposta. Per esempio, il bambino risponde al sorriso della madre. Ma la provenienza originaria di tale differenza non può concepirsi come un rinvio infinito ad altra e poi altra differenza. Questo sarebbe un modo di *non* concepire affatto l'evento dell'emozione, ma semplicemente di assumerlo così come di fatto nell'esperienza si dà. La provenienza di quella differenza che ogni emozione e ogni risposta emotiva incarna non può quindi che concepirsi come provenienza dal medesimo. Il bambino che risponde al sorriso come risposta determinata e incarnata è dunque una provenienza interna del sorriso medesimo, come *lo stesso* che si decentra e si disloca. Gli esseri umani sono accolti nel sorriso e resi in tal modo sorridenti, esseri umani capaci, a differenza di qualsiasi altro vivente, di rispondere e di corrispondere al sorriso. Il bambino è così colui che corrisponde perchè

gli si apre e gli si rivela il sorriso, e lui stesso si apre come risposta sorridente, essendo il suo essere e rispondere originariamente e letteralmente *nel* sorriso e fatto *di* sorrisi. Questo però non significa (e noi lo sappiamo bene) che ci sia una realtà originaria che è *il* sorriso, e poi tante realtà derivate e minori che sono i singoli sorrisi con le relative emozioni. L'emozione del sorriso (nel duplice senso soggettivo e oggettivo del genitivo) c'è sempre e soltanto "in figura", cioè in una determinata risposta in cui compare la differenza, la differenza di una stessità di origine che non si dà nell'esperienza, se non appunto come già differenziata e differita, ovvero come analogon, segno e interpretazione.

In altre parole, stiamo dicendo che l'emozione accade sempre nella distanza (dalla stessità originaria), orlata dal nulla di questa stessità. Ogni distanza è quella distanza che è, caratterizzata dalla natura determinatamente emotiva della risposta (risposta al sorriso, oppure risposta che avverte il battere del cuore ecc.). Ma insieme "è" in quanto è la distanza dal medesimo della provenienza, che l'accadere come risposta determinata eguaglia a nulla; sicchè è il medesimo evento l'accadere del nulla, e dal nulla, della provenienza e l'accadere di questo determinato analogon e segno di risposta: medesimezza dell'evento che ha in sé sia il *tutto* della distanza (di nulla), sia l'*ogni* di ogni distanza (determinata). La differenza e il suo nulla stanno insieme e coincidono proprio come il segno e il suo orlo simbolico, che è semplicemente l'emotività della risposta segnica, l'aver già e l'aver da.

Questa emozione peraltro non ha solo il senso della provenienza, ma anche quello della destinazione (aver da), poichè il nulla simbolico che orla il segno e lo dà come "altro", come "differenza", accade appunto in due sensi o in due nulla. Che però sono ancora, come sappiamo, il medesimo. Il nulla della provenienza si dà come segno dell'altro (il nulla del sorriso, come medesimezza dell'accadere della mia risposta al sorriso, si dà come sorriso dell'altro, cui ho da corrispondere), cioè si dà come destinazione, ovvero, come dice

il linguaggio filosofico, come "oggetto". La madre diviene l'oggetto del bambino, oggetto che egli insegue attraverso i segni e le risposte e che mai può raggiungere, poichè è il medesimo nulla della provenienza. Ogni risposta risponde allo *stesso* in figura d'altro, sicchè l'intera esperienza si dà, per dir così, nel segno dell'altro. E' così che tutto ciò che è, è nell'esperienza della differenza e dell'estraneo (poichè la stessità, l'identità, è nell'esperienza solo come orlo, nulla, bilico e incanto della distanza). Non solo dunque l'altro mi è altro, ma il mio stesso corpo è il mio altro, il mio estraneo, ciò che a sua volta si annuncia e che resta inafferrabile attraverso i suoi segni. Il mio corpo non c'è, è nel niente assoluto, quando io non lo sperimento, quando, per esempio, non mi accorgo (come si dice) di avere mani e orecchie, naso e bocca. Ma non appena il naso si annuncia nell'esperienza con l'"impertinenza" (come direbbe Heidegger) del suo prurito, esso già mi è a distanza, estraneo e persino ostile: io *ho da* raggiungerlo nei suoi segni, cercare di corrispondergli (usando le dita per sfregarmi la punta del naso), magari portarlo dal medico, come porto il corpo dal massaggiatore, dal sarto e così via.

L'altro è sempre incarnato nel più profondo di ogni nostra esperienza, poichè non c'è esperienza senza alterità, differenza e distanza. I corpi e le persone non sono così semplicisticamente delimitabili e collocabili, qui e là, come crede e dice il senso comune, per i suoi scopi sommari di comprensione e designazione pubblica e panoramica. L'altro è dentro il più stesso dello stesso, è l'interno del più interno. Io stesso posso avermi solo come una provenienza del medesimo (quel medesimo che mi figuro di essere) in figura di altro e di estraneo. Non vi è trasparenza di sé a se stessi, perchè nella trasparenza non vi è alcun "se stessi". Ciò che vi è, è sempre traccia determinata di un medesimo che non c'è, che è a distanza, punto di provenienza e punto di destinazione che è nel nulla, al quale si corrisponde solo rispondendo (a distanza). Così in *ogni* ritorno a me (sia che io mi

gratti il naso, appoggi la guancia nel cavo della mano, o, come diceva Omero, interroghi il mio cuore ed esamini il mio animo) sta *tutto* me stesso (poichè io sono e mi prendo sempre come un tutto qui e ora presente: non è che pezzi di me stiano a Bologna, altri a Roma e altri a Milano, brandelli del mio essere siano rimasti nel 1981 e altri siano corsi avanti al 1986); ma questo *tutto* può stare solo nelle figure determinate delle mie risposte, di *ogni* mia risposta, cioè in una figura di differenza ed estraneità. Quella estraneità che si insinua persino, e di continuo, nel mio pensiero, cui noi spesso affidiamo la nostra più riposta identità, che è mio e solo mio e nessuno può togliermi o invadere dall'esterno.

Anche il mio pensiero, però, è già sempre invaso dal segno dell'altro, sebbene io vi scorga la più intima provenienza di me stesso, e non senza motivo. Perchè se è vero che io provengo dal pensiero, dalla stessità del mio essere ed esser pensante, mi ci trovo tuttavia collocato sempre nel segno di questo e quel determinato accadere di "pensieri": quei pensieri che talora non mi fanno dormire la notte, che mi perseguitano di giorno, che mi si disegnano di fronte facendosi immaginare e pensare ciò che non vorrei immaginare e pensare. Anche il pensare, non appena cessa l'identità silenziosa del niente ed esso concretamente accade in emozioni ed esperienze pensanti di risposte, mi si dà in una distanza di nulla, che però non si annulla, ma che proviene e invia; e che fa sì che pensando, io, la mia supposta ma mai "avuta" totalità, mi distenda in orizzonti di molti *ogni*, di molti segni e tracce di me. Bologna, Milano e altri dove riflettono così la mia immagine, come analoga di quel nulla di totalità che io sono; e il 1981, e altri tempi, ancora accadono nella emozione delle risposte in cui io sono, come l'altro da me o l'analogon di me stesso che mi si dà, o che *mi* dà: dà a me, *me*.

11. LE ESTASI DEL NULLA

L'esperienza, in quanto caratterizzata dalla distanza, è una relazione tra due nulla. L'esperienza ha perciò due facce: accadere del nulla, nel nulla, di nulla; e accadere di un segno, di un analogon, di un'emozione definita dai due nulla della provenienza e della destinazione. (Si noti che la provenienza e la destinazione sono state messe sul conto di questa seconda faccia: è lei che si dà una, o si dà come, provenienza e destinazione; per la prima faccia ci si deve invece limitare all'accadere *del* nulla). L'evento dell'esperienza, che nel suo accadere ha una natura "monodica", come abbiamo detto, accade tuttavia in una sembianza "polifonica", cioè come una serie lineare, e quindi infine in sembianza di tempo. Il tempo misura così la distanza nella sua (lineare) sembianza. Che cosa ciò propriamente significhi e come ciò abbia luogo è quello che, passo passo, stiamo cercando di vedere, nel tentativo di cogliere il filo sottile che aggancia l'evento e il tempo. Ma intanto cerchiamo di mettere in una breve formula convenzionale quel che di essenziale ci è risultato a proposito dell'esperienza. Sappiamo che c'è esperienza in quanto c'è risposta, c'è un rispondere e-motivo che mira alla corrispondenza (avendo già corrisposto). La risposta esplode a partire dal medesimo in sembianza di altro. La risposta cioè si colloca (o si disloca, se pensiamo al medesimo da cui proviene) in un punto che è simbolico-segnico, che annoda evento e significato. Possiamo allora molto riassuntivamente scrivere così:

$$E/np \ . \ S/nd \ .$$

L'evento (E) è un nulla di provenienza (np) che accade (.) come segno (S), cioè come emozione che invia a un nulla di destinazione (nd). Ma questo secondo nulla (.) è esattamente identico al primo; sicchè potremmo immaginare di congiungere i due punti di nulla con una linea ad arco tratteggiata. Questa linea ad arco che ora immaginiamo di aggiungere dice che il segno prende *lo stesso* e lo proietta davanti a sé (come un aver da, come qualcosa da fare), prende la provenienza e ne fa un destino. La possibilità dell'esperienza è iscritta così nella differenza (impercettibile) tra due nulla, i quali, beninteso, accadono insieme (così li vede l'occhio simbolico), ma accadono in figura di diverso, o del diverso, in quanto lo stesso è ora l'altro, in quanto l'emozione cerca nel segno ciò che essa è già, ciò da cui proviene (è così che vede l'occhio interpretativo-segnico).

Se ora noi teniamo ben presente questa formula, questa specie di specchietto, possiamo misurare su di essa sin dove ci ha portato il nostro cammino; poichè ora, infatti, noi siamo in grado di esibire compiutamente la natura dei tradizionali paradossi ed enigmi del tempo: dove essi si radicano e perchè sono così come sono. In altri termini, noi possiamo collocare nella formula le tre tradizionali estasi temporali, con quanto esse hanno di inquietante e di inafferrabile, e di comprenderne la ragione.

Il tempo, dice il senso comune, è l'esperienza fondamentale e originaria, l'esperienza di tutte più decisiva e concreta, poichè noi siamo sempre "gettati" in essa, e nella sua cifra si consuma l'enigma della nostra esistenza, il mistero del suo senso e destino. Tuttavia, questa esperienza così universale, fondamentale e concreta, non si lascia leggere e non si lascia dire (come già osservava Agostino). Il tempo nelle sue estasi si rivela inafferrabile e incomprensibile. Il suo fenomenico essere si traduce immediatamente in non essere, non appena noi cerchiamo di prenderlo e di com-prenderlo. Come sappiamo: il passato non è più, il futuro non è ancora, il presente (che per il senso comune è il momento della concre-

tezza stessa dell'esistere) non è mai, sempre spaccato in due come esso appare, tra il non più e il non ancora, sempre sul punto di essere già accaduto e di star per accadere, ma mai nel punto dell'essere.

Noi però ora siamo in grado di vedere perchè il tempo abbia dato da sempre al pensiero tutte le inquietudini che ha dato, perchè abbia una natura così inafferrabile e qual è il segreto che esso cela. Se l'esperienza infatti è nel suo cuore distanza (di cui il tempo sarebbe appunto, come ci è risultato, misura) e se la distanza è più precisamente la distanza impercettibile tra due nulla, come circolarità del nulla simbolico-segnico che orla la distanza in cui accade l'esperienza, allora non abbiamo motivo di meravigliarci che il tempo sia affetto dal nulla. E il fatto per cui il tempo si dà a vedere proprio in quelle tre figure e sembianze del nulla che sono le sue tre estasi è a sua volta qualcosa di assolutamente necessario e conseguente. Nella duplice natura del nulla simbolico-segnico stanno infatti celate e radicate le estasi temporali, e da questo loro radicarsi derivano l'impossibilità a essere dette e comprese senza paradossi ed enigmi. Proprio per ciò il tempo si rivela quel trucco della parola e quell'abisso dell'immaginazione in forza dei quali esso ci sfugge tra le dita ogni volta che cerchiamo di afferrarlo. Il tempo infatti misura il nulla ed è misura del nulla, sicchè è esso stesso, per così dire, fatto di nulla.

Non è misterioso che non si possa rispondere alla domanda: dove sta il passato? dove sta il futuro? Il tempo non sta mai perchè scorre, cerca di difendersi il senso comune. Ma che è scorrere? che è che scorre? Anche per questa via abbiamo visto come ciò che comunemente pensiamo del tempo si frantumi e si vanifichi in paradossi, ingenuità, assurdità. Non è che il passato e il futuro non stiano perchè il tempo scorre e non sta mai: non è questo il punto, queste sono solo immaginazioni puerili e trucchi di linguaggio. Il punto è che la parola passato nomina nient'altro che la provenienza dal nulla, e la parola futuro la destinazione verso il nulla; esse nomi-

nano l'orlo in cui accade la distanza dell'esperienza. E' in quell'orlo e per quell'orlo che la stessità dell'origine assume il volto del non più e del non mai. Il passato è intriso di nulla (non ha luogo in cui stare, non è) perchè dice la provenienza che non c'è, che non c'è mai (più) stata, provenienza di cui ogni presenza è il nulla, la negazione che nel contempo la afferma e la pone (nel nulla). E così pure il futuro, quel futuro di cui il tempo parla come di ciò che non c'è ancora (e così a sua volta non ha luogo e non è); ma non è *che il tempo "non ci sia ancora"*, là in attesa di esserci e di farsi presente (là dove poi?); è che il futuro è quel nulla della destinazione che non c'è mai. Questa verità l'hanno forse intuita, a loro modo, meglio gli scrittori dei filosofi: il futuro immaginato è quello che, per essenza, non può mai diventar reale. Ma nessun futuro, immaginato o no che sia, può diventar "reale", perchè il futuro è il mirare dell'emozione all'oggetto dietro i segni, ciò che appunto noi chiamiamo il nulla della destinazione. Il futuro è un correre e un trascorrere dell'emozione presente verso qualcosa che può essere solo nella forma del segno (cioè, di nuovo, dell'emozione che mira, in-tende e trascorre), qualcosa a cui non mi posso mai ri-congiungere. Solo così si ha e c'è futuro, in questa nullità essenziale.

Quanto poi al celebrato presente, sul quale tanto ha puntato e punta la filosofia e l'ideologia del vivere occidentale, al quale mira il nostro robusto senso pratico, agganciandovi la sua brama di possesso e di concreta "presenza a sé e al mondo", questo presente dove sta? Nessun concetto lo afferra, come lo dico sfuma, quando lo guardo è già passato, se non lo guardo non è ancora. In realtà non è né già né non ancora. Già nell'esprimersi così il senso comune cosalizza l'inafferrabile presente, solidificandolo nel passato e nel futuro (i quali, a loro volta, son poi così poco solidi). Spacco il capello del presente in due, all'indietro e in avanti, per vincere la sua nullità, ma non faccio altro che rinviarlo ad altri due nulla, e infine mi arrendo alla sua indicibilità e

inconcepibilità. Non è strano che il più concreto, ciò che assolutamente "c'è", non si possa dire né pensare?

Ma noi guardiamo al nostro specchietto, e a quella ideale linea ad arco tratteggiata che congiunge i due punti di nulla della provenienza e della destinazione, e non abbiamo invero molte ragioni di stupirci che il presente sia così radicalmente affetto dal nulla ("ciò che in quanto è, non è, e in quanto non è, è"): poichè il presente è un'impercettibile differenza tra due nulla, che altro può essere, esso stesso, se non il più radicale nulla? Che può essere la differenza tra due nulla se non nulla? Esso è, in questo senso, il cuore dell'esperienza (che è distanza nel nulla), e perciò si spiega per quale oscuro motivo il senso comune investa su di esso le sue speranze; ma ve le investe come se il presente fosse "qualcosa" (in ciò la sua ingenuità, il "fanciullino" che è nel suo opinare), e non il semplice non-luogo della differenza tra simbolo e segno, evento e significato. Il presente è l'indecidibilità fra questi estremi, e questa è proprio l'esperienza che ne facciamo: indecidibilità tra l'aver da e l'aver già, poichè, come sappiamo, si ha avendo già, ma non si ha nessun aver già se non nell'emozione del riconoscere ciò che è da fare. Così il presente è questo bilico indecidibile del decidersi, sempre sul punto di abbandonare la provenienza per farne una destinazione, cioè sempre sul punto di abbandonare la dislocazione simbolica (dallo *stesso*) per collocarsi nel segno. Ma collocarsi nel segno significa collocarsi in una distanza definita tra passato e futuro, cioè in un analogon della provenienza e della destinazione. E noi poi, di fatto, siamo sempre così collocati, cioè siamo sempre in un'emozione determinata che può dire il suo passato e il suo futuro, ma non può dire il suo presente, poichè il presente è in quelli già sfumato. Tuttavia passato e futuro sono di nuovo nulla, perchè essi *sono* solo in quanto stanno esattamente nel punto indecidibile e simbolico del presente, nella sua nullità radicale. E così, con questo giro, non abbiamo fatto altro che ribadire e mostrare ciò che già tante volte si è detto

(ma che forse solo ora si afferra davvero), cioè l'assoluta identità del nulla e dell'emozione determinata, identità che qui prende la figura dell'identità fra il nulla radicale del presente e la distanziata nullità del passato e del futuro. Il presente *non può decidersi* tra il nulla radicale e la distanza definita dai due nulla della provenienza e della destinazione; non può perchè si è già sempre deciso, è già sempre in figura di una distanza determinata; ma questa a sua volta prende dal nulla e nel nulla la sua collocazione e-motiva e motivante.

Noi vogliamo guardare in faccia il presente, svelarne l'identità che è il segreto stesso che portiamo in noi stessi nella nostra identità sempre rinviata e nella nostra esistenza sempre travagliata dai suoi *già* e dai suoi *da*, mai posata o appagata in se stessa. Cerchiamo di afferrare il presente, questa estasi cui mira ogni scopo e ogni sogno di possesso, e di infilzarlo davanti al nostro sguardo come si infilza una farfalla: ora ti colgo sul punto che passi, attimo presente - fermati, sei bello! Ma che cosa mai dovrebbe fermarsi non lo sappiamo nè lo vediamo, così che se ne resti lì a disposizione del nostro sguardo come una bella farfalla, e non passi mai più e non voli via sulle sue fragili ali. Non c'è nulla da vedere nel presente, questo è il fatto. Non c'è nessuna differenza del presente, come una peculiarità incarnata, rispetto al passato e al futuro. Noi non abbiamo la possibilità di afferrare con le dita alcuna pellicola, per quanto sottile, che discrimini tra la provenienza e la destinazione. Queste sono come il recto e il verso del segno di cui parlava Saussure, che non si possono scollare. Se cerco di afferrare il presente nel suo simbolico accadere, mi trovo fra le dita ali appassite di farfalla o immagini di farfalle future che non afferrerò mai. Non possiamo mettere il dito, o il piede, o la parola sul presente, poichè esso è la trasparenza semplice tra il provenire dalla propria stessità e l'aver da interpretarla, riconoscerla e raggiungerla attraverso l'altro. Mirando al presente, io mi dirigo al simbolo, e mi viene in mano il segno, mi dirigo al-

l'evento, e mi viene in mano il significato, mi dirigo all'emozione e mi viene in mano l'interpretazione dell'emozione. Nel che non è da intendersi come se il presente, per così dire, facesse difetto, e noi ne scontassimo, appunto nel dire, un'impossibilità. E' che il presente "è" ed è *positivamente* questa trasparenza per cui ogni provenire è già futuro ed ogni futuro già proviene. Sicchè il dire non può dire, nel senso che non ha altro da dire e che è suo compito e ufficio nient'altro dire, se non questa provenienza futura, che è la stoffa di cui son fatti tutti i significati e ogni emozione determinata. Non c'è altro da avere nel presente, se è un avere e il suo connesso sapere che si vuole, essendo ogni avere già intessuto della e nella trama simbolica dell'evento. Devo volere la figura, per avere la trama di cui è fatta, poichè una figura senza trama e una trama senza figura sono cose inesperibili. In altri termini, devo stare a questo avere così come si dà e non può non darsi, se è all'avere dell'esperienza che sono volto, ovvero se desidero vivere e continuare a vivere; e inoltre se desidero sapere che significhi per me vivere, senza darmene spiegazioni maldestre, puerili e immaginarie. Bisogna "tollerare" il nulla del presente, senza sgomentarsene come se fosse niente e senza travestirlo di illusioni come se fosse tutto; dove poi questo tutto è un altro modo per perdere il presente, e anzi è lo stesso modo nichilistico che disprezza il mondo per dirigersi a un immaginario mondo dietro il mondo. E' ancora il medesimo sguardo panoramico quello che dice tutto e che dice niente, incapace di guardare l'esperienza e di accoglierla nel coraggio del pensiero. Chi dice tutto ha già deciso per il niente. "Anche Lucifero viene dal cielo".

Già questa analisi delle estasi temporali, resa possibile dalla preventiva chiarificazione dell'esperienza, consente allora di concludere che il tempo non è affatto l'esperienza originaria, ma di essa è piuttosto la misura e l'immagine. Contrariamente a quanto pensa la tradizione, l'esperienza originaria non è tempo (né accade "nel" tempo), ma è distanza.

E' questa che esperisce il bambino infante (che del tempo non sa nulla, non può saper nulla e non ha motivo di saper nulla), quando egli esperisce la presenza e l'assenza, la vicinanza e la lontananza delle figure genitoriali. Egli non può attendere, nel tempo, il ritorno del sorriso e degli altri segni della mamma che egli ha; per lui c'è solo il precipizio della catastrofe tra simbolo e segno, tra luce e tenebre, tra presenza vivente e niente definitivo. Il bambino non ha tempo, non è tempo e non c'è tempo nelle costitutive stanze delle sue istanze e distanze. Per lui l'esser qui come segno di un altrove non si temporalizza e non ha motivo di temporalizzarsi; gli mancano i presupposti per tutto ciò, e anzitutto la parola e la voce articolata, e il sapere pubblico che vi si impianta. E neppure dobbiamo dire che egli è nel tempo ma *non sa* di esservi, perchè questo supposto tempo universale oggettivo che il sapere si figura ficcandoci dentro bambini, cani, piramidi, boschi, montagne e costellazioni, è una costruzione pubblica di questo sapere, e non un oggetto d'esperienza, e nemmeno una condizione dell'esperienza. E' questo sapere che fa il tempo, che lo fa nascere, facendogli prendere stanza nella distanza, in quanto sapere non originario ed esperire non primordiale. Il fatto che il bambino infante non abbia questo sapere non dice di una sua ingenuità nei confronti dell'esperienza, ma, quasi al contrario, di una sua genuinità, di una maggiore aderenza e vicinanza al fulcro dell'esperienza, che resta peraltro impresso anche negli adulti e in tutti i loro pubblici e privati saperi. Noi possiamo fare ciò che l'infante non può fare: possiamo nominare l'oggetto (per es. "la mamma") e tenerlo davanti a noi in senso pubblico, facendo altresì la fondamentale esperienza del carattere evocativo della parola che il bambino non può fare. Per il bambino, che vede scomparire nel niente la mamma perchè dal tinello è andata in cucina, la catastrofe nullificante che egli allora esperisce non è affatto ingenua o superficiale; è invece un'esperienza la cui verità resta al fondo delle esperienze di tutti. Noi possiamo nominare "la mamma", ma questo

oggetto pubblico è essenzialmente nulla, e l'unica reale mamma che abbiamo è in quei segni di mamma che vanno dal tinello alla cucina, e che stanno qui oppure lì, secondo distanze originarie che le nostre parole possono avvicinare, tenere a bada, ordinare, proprio al fine di rassicurare la vita di tutti noi, ma che non possono mai colmare e sostituire.

Altra circostanza sulla quale è ora per noi fruttuoso riflettere è la più volte notata tendenza irresistibile del tempo a mascherarsi e a tradursi in immagini e figure spaziali. Il tempo, si dice, è altro dallo spazio, gli è essenzialmente differente, e tuttavia, ogni volta che cerco di figurarmi il tempo o qualcosa di temporale, vien fuori lo spazio. Perchè? perchè proprio lo spazio? non si sa. Ma noi potremmo osservare, esprimendoci molto sinteticamente e senza porre alcuna questione genuinamente pensante sullo spazio (il che richiederebbe quanto meno una ricerca specifica), che lo spazio, *a parte obiecti*, è più congruo del tempo con la distanza. I segni di mamma che l'infante esperisce e che vede accadere in una distanza di nulla (nulla di mamma perchè essa è quel tutto di sorriso che c'è) e poi precipitare in un abisso di niente, sono segni di luoghi e non di tempi: la mamma c'è o non c'è, in una distanza di emozioni determinate. Il fatto che essa possa ritornare tra due minuti o tra due ore è una nozione che la distanza dell'esperienza non può immediatamente fornire. I segni della presenza sono perciò assai prima "spaziali" (sebbene questa parola vada qui intesa molto alla grossa e come mera indicazione generica) che non temporali. Per questi ultimi si esige una costruzione ulteriore che è ciò che alla fine dovremo esibire nella nostra ricerca. E' nello spazio e non nel tempo che si costituiscono dapprima tutte le oggettività tramite i segni, per esempio tramite i segni e le emozioni del tatto e della vista, come esaminammo in altro corso di lezioni.

Se però guardiamo la cosa, per dir così, *a parte subiecti*, il tempo mantiene una sua peculiarità distintiva che è quella che da sempre i filosofi hanno intuito e in vario modo

tematizzato. Se infatti noi guardiamo ciò che accade *nella* distanza, tenendoci di fronte il nostro specchietto, ciò che accade appunto *a parte subiecti*, un elemento non può non colpirci. Tra i due punti di nulla che orlano la distanza dell'esperienza, nulla della provenienza e nulla della destinazione, noi abbiamo chiesto di tracciare idealmente una linea ad arco tratteggiata che li congiunga, allo scopo di rilevarne l'identità (nella differenza). Ora, la distanza tra questi due punti (tra questi due nulla) nessuno spazio e nessun "che" di spaziale me la può dare o raffigurare. E' per questo che noi ci siamo astenuti dal tracciare la linea arcuata e tratteggiata, accontentandoci di invitare l'immaginazione a darsela: tracciarla sarebbe stato doppiamente ingannevole, rispetto alla formula che è già, come ogni formula, ingannevole in se stessa. Quella distanza è irraffigurabile, ed è tuttavia la distanza essenziale in cui ogni figura si dà. Essa è la stessa distanza oscillante e in bilico in cui sta, indecidibile, il presente, in quanto segno di una provenienza che è già destinazione e di una destinazione che è già provenuta. Lì si incontra il senso dell'esser dopo come aver già avendo da, i quali non a caso li indicammo a suo tempo come prime notazioni *non* spaziali della successione; notazioni che potevamo supporre contenere un qualche sentore temporale.

Questo non significa però che la non raffigurabilità spaziale qui rilevata debba senz'altro venir messa sul conto del tempo. Dobbiamo farci attenti e sottili, ora che siamo infine pervenuti nel punto decisivo e conclusivo della nostra ricerca. La distanza di cui parliamo è irraffigurabile così come, per usare un esempio già utilizzato in precedenza, è irraffigurabile la trama senza la figura o la figura senza la trama. Oppure, usando un altro ricorrente esempio, è irraffigurabile come lo è l'emozione di bellezza che ci dà l'amica o l'amico improvvisamente ritrovato: noi mettiamo sul conto dei fatti "oggettivi" quella bellezza: ma è il nostro "soggettivo" essere attratti verso di essa e in aspettativa futura che ce la fa rilevare. Proprio come Gorgia cercò di scusare Elena: che

colpa aveva e che poteva farci se Alessandro era così bello?
Ma Menelao non la pensava in questo modo, o, come si dice,
non vedeva le cose con lo stesso occhio; per lui la bellezza
di Alessandro non era così "oggettiva" che tutte le donne gre
che dovessero corrergli dietro (ed esse infatti non lo faceva
no). Ora, come si può raffigurare il senso e l'incanto di un
oggetto in quanto esso è nel contempo determinato dalla emo-
zione che ci dirige a esso nel futuro, in un desiderio di cor
rispondergli che ci muove ad assumerlo appunto come "oggetti-
vamente" bello? Siamo qui in un'oscillazione perenne e istan-
tanea per la quale ogni *già* ("oggettivo") è un da ("soggetti-
vo"), e viceversa. Chi potrebbe ritrarre le sembianze della
persona amata in quanto "amata" (il che vuol dire "avendo da"
amarla, come emozione nella cui figura essa si dà)?

Quello che allora si rivela come proprio di questa di-
stanza specialmente irraffigurabile di cui stiamo parlando
non è affatto il tempo, con le sue estasi pubbliche e oggetti
ve. Come può il tempo misurare la stessità della provenienza
e della destinazione (il che per lui vuol dire del passato e
del futuro) se il suo misurare è proprio questo distinguere e
tener separato? Non è il tempo che può darci la differenza
nell'identità dei due nulla, sebbene nessun tempo potrebbe
mai emergere senza questa differente identità (senza l'oscil-
lare e il tradursi istantaneo, l'uno nell'altro, della prove-
nienza e della destinazione). Questa oscillazione appartiene
piuttosto al ritmo, il quale è a sua volta irraffigurabile
nello spazio. E' vero che l'architettura può in certo modo si
mulare il ritmo, come in una successione di archi "che canta-
no" in un chiostro; ma può appunto soltanto simularlo. Pro-
priamente il ritmo è iscritto nelle esperienze fondamentali
della voce e della parola, come tra breve vedremo.

E' il ritmo dunque, che, prima del tempo e dello spazio,
misura la distanza. E anche il tempo peraltro ci ha a che fa-
re, poichè un tempo senza fasi non sarebbe a sua volta immagi
nabile. E' perchè il sole riproduce di continuo le sue fasi
(giorno, anno) che esso può essere assunto come un efficace a

nalogon del tempo. Se il sole prendesse a puntare indefinitamente e in linea retta verso il Centauro, buonanotte (in tutti i sensi). E' il ritmo, come si era già intuito in un punto del nostro precedente cammino, la chiave per penetrare la connessione tra l'esperienza e il tempo.

12. IL RITMO E LA TEMPOGRAFIA

Il ritmo ha la sua cellula germinativa nei due momenti costitutivi della fase: arsi-tesi, battere-levare. Binarietà originaria. In quanto chiave della distanza, il ritmo pone in relazione i due nulla dell'esperienza (provenienza-destinazione): essi, per così dire, si sciolgono nel ritmo. E' nel ritmo che i due si distanziano in immagine: c'è una provenienza che si espelle nell'"altro". Ritmo dei ritmi, potremmo dire, è allora il respiro, che dai più antichi tempi viene non a caso assunto come analogon della vita, dell'*animus* o dell'anima, donde, secondo le cosmogonie arcaiche, lo stesso universo sarebbe nato. Il ritmo del respiro sarebbe così l'evento unico e "monodico" che scandisce la distesa della vita, nel suo continuo interpretarsi per immagini temporali. Il ritmo in sé, come evento sempre accaduto e sempre da accadere, sempre in bilico nella riproduzione del ritorno che sempre di nuovo si ridestina, è quell'evento semplice, e anzi semplicissimo, che semplicemente dice che noi siamo vivi, cioè che siamo nati, avendo da destinare la nostra nascita, e che ancora non siamo morti. Che siamo vivi vuol dire: siamo a distanza (dal medesimo nella figura dell'altro) tra la nascita e la morte: evento che orla ogni nostra esperienza e che è tutta la nostra esperienza nel suo bilico in sé, nella presenza incancellabile (sinchè siam vivi) della sua cellula germinale. Ne consegue che il tempo è il segno, o l'analogon, che gioca nello spazio del respiro: il tempo misura il respiro, giocando nel suo bilico sino all'ultimo respiro. L'intramarsi dell'evento (unico o monodico) in "ogni"

evento (polifonico) è la ripetizione (o il periodizzarsi) della fase, cioè del medesimo nel segno dell'altro. Ma già questo dire (il ripetersi dell'unico nell'"ogni" ecc.) è un dire parlando nel segno, secondo la prospettiva dell'occhio interpretativo-pubblico. Si ha tempo dunque nella circolarità ritmica della provenienza e del destino. Si ha tempo (bisogna ribadire) ma non si è tempo - nella vita si ha tempo, ma non si è tempo: questo è il punto del divorzio e dell'abbandono del pensiero nei confronti della metafisica e della sua strategia psico-storica.

Ciò che si è detto in questo esordio non è che un'anticipazione complessiva del senso del cammino che ora ci attende. Dobbiamo però riprendere il punto essenziale e procedere finalmente a capofitto in esso, senza attardarci in considerazioni laterali, sino a toccare il fondo del nostro discorso. E il punto essenziale è naturalmente questo: si ha tempo, ma *come* si ha tempo? Dobbiamo vederla da vicino questa genesi della misura della distanza.

Prima misura della distanza, abbiamo detto, è il ritmo, e il ritmo a sua volta non c'è se non in quanto, nella sua cellula originaria, si configuri come fase. La più semplice delle fasi che noi possiamo immaginare o esperire è la fase binaria, che potremmo indicare con la formula 1 + 1. Questo "scrivere" la fase non è affatto innocente e innocuo, come vedremo più avanti. In questo "scrivere" già tutto è stato dato per risolto, ma in verità niente è stato pensato: il problema essenziale cui deve corrispondere il pensiero è stato proprio eluso e ricoperto dalla ovvietà della esibizione grafica (che è nel contempo l'origine e il fondamento di ogni analizzare e dimostrare scientifico: perciò si dice giustamente che la scienza "non pensa"; essa propriamente "scrive" e perciò non può e neppur deve, se ha da restare scienza, pensare). Ma noi assumiamo qui la formula per pensare, *non grazie* o tramite essa, ma *in* essa, addentrandoci nella sua pura costituzione. Dunque: 1 + 1. Per esempio il respiro (inspirare/espirare), oppure anche il battito del cuore: esempio già utilizzato e

forse più opportuno per la sua semplice neutralità: toc/toc. Dobbiamo ora pensare la semplicità di questa fase, e non assumerla sul piano della ingenuità empirica. Se infatti ci arrestiamo alla ovvietà dell'1 + 1 (toc/toc), già noi abbiamo assunto implicitamente il tempo: 1 "e poi" 1, toc "e poi" toc. Il tempo è già entrato in gioco, secondo le ovvietà paradossali e incomprensibili del senso comune. Che significa infatti "e poi"? Come possiamo *dire* questo "e poi"? e che cosa propriamente dice questo dire? Il senso comune (e tutta la scienza in generale) non lo sa, e se cerca di dirlo si ingarbuglia. Tutt'al più si prova a scriverlo, non accorgendosi poi di sapere esattamente ciò che ha scritto e perchè ha scritto. Ma *che* ha scritto?

Per parte nostra invece domandiamo: come possiamo avere il primo "1"? come possiamo avere il primo "toc". Ovvero: quando e in che modo il primo toc è *un toc*? Un momento singolo non ha ritmo e non è ritmo; inoltre esso non è una presenza e non può stare nell'esperienza. E neppure, come momento singolo assoluto, può determinare una risposta. L'universo è tutto "toc", non c'è altro nel mondo che "toc" e tutto il mondo è "toc". Secondo un esempio di Peirce: non c'è altro nel mondo che il "rosso"; rosso, essere, mondo, io sono assolutamente il medesimo. Ciò però equivale a dire che non c'è niente. Niente è nella presenza, non c'è presenza, perchè non c'è distanza, non c'è differenza, non c'è traccia. *Non c'è traccia di nulla* (frase che esige un duplice senso del pensiero: superficialmente essa dice che non c'è niente; ma più profondamente indica che neppure il nulla allora è entrato in scena come distanza e orlo di ogni traccia; non c'è niente; non c'è la traccia del nulla: così potremmo riassumere i due sensi).

Se abbiamo davvero compreso nel pensiero la situazione sopra descritta, siamo allora costretti ad ammettere questa strana cosa: che è il secondo momento che fa il primo; nella fase toc/toc è il secondo toc che crea il primo toc (o, in 1 + 1, è il secondo 1 che ottiene il primo). In altre parole, è il secondo momento della fase che crea il ritmo, poi-

chè è solo nel secondo momento che si determina la risposta con la sua distanza. Il primo toc non è infatti che la totalità inesplicita del niente, che non ha ritmo, non è in presenza, in alcun modo può essere esperito. Strano, ma in verità solo apparentemente strano. La stranezza deriva dalla abitudine di guardare le cose, per così dire, dal di fuori, con un occhio pubblico che è già avvezzo agli orologi e alle sveglie e ai loro tic/tac. Non dal di fuori, ma dal di dentro, così come la sperimentiamo, noi invece guardiamo ora la cosa e da questo punto di vista ciò che ci risulta non è strano affatto. Se ci riferiamo al bambino non ancora nato che percepisce il battito cardiaco della madre, nel secondo toc della fase idealmente originaria egli non percepisce un altro colpo dopo il primo, perchè il primo non l'ha percepito. Come si può percepire un primo assoluto? Il primo, si potrebbe dire, è un essere (= niente), non un avere (= distanza). Come si era a suo tempo osservato, il bambino è dapprima il battito (cioè non c'è come bambino-percipiente-il-battito). Egli può avere il battito solo come provenienza distanziata-distanziantesi della sua stessità. Allora egli percepisce, è una presenza percipiente. E ciò che percepisce non è ovviamente *un altro* colpo, ma un colpo come segno e analogon del suo provenire; cioè come un "esser dopo". E' allora che, nella risposta, si dà la cellula germinale del ritmo: il provenire avendo da interpretare. Ciò che a suo tempo si era mostrato sul filo di una mera considerazione formale relativa alla natura della successione, trova ora una conferma e un riempimento sostanziali. c'è successione, si era detto, unicamente perchè b è dopo a; nient'altro si può vedere o avere in una successione se non il senso dell'esser dopo. Questo vedere diviene ora concreto. Se dapprima risultava solo che non era possibile pensare in altro modo la successione, ora noi vediamo *perchè* ciò accade e deve accadere. Il secondo momento della fase infatti (secondo momento che poi è tale quando mettiamo la fase in formula, avendo già di fatto sperimentato l'aprirsi originario della fase ritmica), questo cosiddetto secondo momento non è altro

che la presenza, il momento in cui il battito dell'esempio viene avvertito, come provenienza del suo *essere*, decentrato in *avere*. E così la presenza non può avere che il senso del *succedere*, dell'esser dopo: essa è questo senso, e questo senso è tutto il senso, quel senso che permane come aver da interpretare provenendo.

Come sappiamo, il nodo dell'esperienza è l'emozione: la risposta che ha da corrispondere e che, come tale, si presenta e accade. Ogni emozione, ogni risposta, se le guardiamo bene, accadono in un bilico donde si produce la distanza. Questo bilico concentra l'esplosione che proviene e invia. Che proviene significa: ora siamo in presenza di un senso del ritorno, di un riconoscere, cioè di un passato, che, in quanto riconosciuto, è già reso futuro. Questo futuro è il battito, il toc, ora avvertito come provenire ed esser dopo (e aver già). Esso è così un secondo improprio (poichè non c'è altro percepire che lo preceda). In altri termini, ciò che è percepito è un segno, un analogon del primo, mai percepito né percepibile: segno che è vicario di e che invia a, sembianza dell'origine e del destino (di ciò che si è destinati a percepire). La risposta originaria sta nel bilico di questa medietà fra due toc di cui il primo è un fantasma (è nulla) e il secondo è ciò che ha il senso della provenienza dal primo, cioè è segno del primo (segno di nulla).Questo senso di provenienza è allora, immediatamente, l'attesa che si apre al riconoscimento futuro, cioè al ritorno del primo (al ritorno della fase dal suo inizio). La risposta sta fra i due toc dell'inizio e della fine che non sono mai percepiti né prima né dopo, ma che accadono insieme come senso e orlo (di nulla) della risposta. La situazione non è che *ci sia* (chissà come e per chi) un primo toc di cui non mi accorgo, poi (ma non si sa in che senso "poi") ce n'è un secondo di cui mi accorgo e allora io ricostruisco il primo sulla base del secondo, perchè prima ero distratto, oppure perchè il bambino era ancora cosmicamente addormentato nel ventre della madre (nel regno delle Madri). Non è affatto questo ciò che accade nell'esperienza (e

che resterebbe infatti inspiegabile e assurdo, inattingibile a ogni percorso "biologico" attraverso sinapsi e altri supposti fatti cerebrali costruiti dall'occhio pubblico dello scienziato sperimentatore). Nell'esperienza accade un unico momento, un unico toc, o per dir meglio un unico analogon, il quale accadendo e proprio perchè accade, proviene e manda. Non c'è stato alcun reale toc prima (reale "in sé"); non ce ne sarà nessun altro dopo - poichè il reale in sé è il niente della non esperienza. Ciò che c'è sono solo i segni di questa esperienza fondamentale, di questo accadere del nulla nel segno o come segno. C'è la risposta (a nulla) che invia (a nulla) e non c'è altro che questo nell'esperienza. Quel che veramente accade è quel bilico in cui il toc sta come secondo di un primo (o non ci sarebbe affatto, non sarebbe avvertito affatto, poichè è in virtù del suo senso, cioè del suo esser segno che ha già e che ha da, che viene avvertito) e quindi anche sta come secondo di un terzo, ovvero di un altro primo che riapre e ripete la fase.

Questa, detto tra parentesi, è la condizione della semiosi infinita di cui parlava Peirce, secondo la quale non si può interpretare se non avendo già interpretato. Come allora il bambino (secondo un esempio dello stesso Peirce) possa per la prima volta comprendere il significato di una parola (il che comporta che egli abbia già interpretato altre parole) diviene un paradosso ed un enigma insolubile. Paradosso che, non a caso, ha la stessa natura dei paradossi di Zenone, nati dalla verità pubblica dell'essere di Parmenide che, paradossalmente e scientemente, rimuove l'esperienza. Il fatto è che ogni rinvio dell'interpretare e del segno ha dentro di sé l'esperienza dell'evento unico e monodico, cioè il senso della provenienza e dell'esser dopo avendo da. Cioè, più brevemente e più esattamente, ha dentro di sé il senso, poichè il senso è tutto qui: nel provenire dallo stesso avendolo come oggetto, nell'esser fatto di sorriso per rispondere al sorriso, nell'esser fatto di respiro per avere il respiro. Che la presenza è un segno e che il segno rimanda ha in sé la sua veri-

tà, e non in un altro segno all'infinito. Ma tale verità, che il segno c'è e che il suo esserci è proprio, per noi, l'originario, significa: il segno è analogon di nulla. Ogni rinvio ad altro segno non è che lo stesso rinvio dell'analogon al nulla. Rinvio che peraltro non è "inutile" (tutto è vano, nulla vale la pena), ma che è appunto ciò che c'è e non può non esserci, se ciò che c'è è un segno, ovvero un rinvio. La giostra delle interpretazioni ha il suo perno nel nulla: è così che essa procede e può procedere. L'avere la madre come analogon, cioè attraverso i suoi segni, è il pro-cedere del bambino dalla e verso la madre; ed egli non ha motivo di non procedere, poichè il suo stesso sussistere come bambino *è* il procedere e questo procedere, e niente altro. Questo è il suo senso e tutto il suo senso di bambino, incanto e nostalgia della memoria di ciò che non si può ritrovare, per vivere. Solo come adulto metafisico egli potrà (e invero più a parole che nei fatti, più in elocubrazioni intellettualistico-culturali o ideologiche che non nella prassi della sua vita) lamentare e disprezzare l'incanto e la nostalgia dell'esperienza, abbassando il segno a mero segno e l'analogon a una finzione di una supposta realtà in sé. Realtà che egli, ora sì con fare da bambino, pretende ed esige (o quanto meno lamenta di non avere, ravvisandone il motivo nella finitudine e colpa inespiabile di questa imperfetta e ammorbata valle di lacrime; tale realtà in sé, essendo vivi, è infatti inesigibile); come un ingenuo bambino, che le parole hanno già deviato dal senso originario dell'esperire, egli dimentica che l'incanto dell'esperienza sta nella distanza e nell'orlo del suo nulla, e pretende invece che quell'incanto venga tradotto in un valore in sé concreto, come se il valore di un'emozione si potesse calcolare in oro e moneta sonante. E come se il concreto non fosse appunto quel rinviare determinato dell'emozione nel suo nulla.

Nella medietà del bilico, in cui accade l'esperienza con la sua costitutiva distanza, noi vediamo anche, nella sua genesi concreta, quell'altro essenziale risultato delle nostre riflessioni che diceva: il passato è un effetto del futuro; ogni aver *da* di si dà il suo provenire (il suo aver *già*). O anche:

c'è un passato perchè c'è qualcosa da fare. Il passato ora si mostra infatti come l'effetto di quella esplosione dell'analogon e del segno che può accadere solo in quanto senso di provenienza, riconoscimento che si apre, ritorno del medesimo. Ma tale esplosione è propriamente l'e-mozione, il moto di risposta che in-tende, che ha *da* corrispondere rispondendo. Il segno ha il senso della provenienza in quanto e solo in quanto invia, pone in traccia del futuro. E' in sembianza di segno che si dà il passato (a questo risultato eravamo sollecitamente pervenuti con le nostre analisi); ma il segno è tale perchè esige di essere interpretato, cioè in quanto diviene oggetto del rispondere che in-tende e che pone la corrispondenza nel destino futuro dell'emozione. E' in quanto deve raggiungerla che il bambino ha la madre nel segno del futuro. Ma non avrebbe futuro senza il senso di una provenienza infinitamente ritrovata o da ritrovare; e d'altra parte il senso di questa provenienza si determina volta a volta a seconda di come il segno invia al futuro. Nell'ira il bambino ritrova (nel futuro) la mamma cattiva del passato che l'ha abbandonato; nell'amore ritrova la mamma buona che ha nutrito e protetto. L'emozione scandisce le sue fasi entro le quali si snodano quelli che noi chiamiamo gli eventi, la loro polifonia di distanze che giocano (interpretando) nell'unica distanza della vita. Nella schematicità del nostro specchietto noi possiamo scrivere: 1+1; 1+1; 1+1 ecc. Abbiamo così le fasi che si snodano nell'interpretazione in sembianza di analogon e di segno; ma d'altra parte, ciò che accade è sempre il medesimo: il provenire dello stesso che si dirige verso l'altro, che è poi l'altro dello stesso, la sembianza d'altro del medesimo, o, in una parola, il segno.

Ne deriva che le estasi del tempo, passato, presente e futuro, queste misure del nulla, non sono che *funzioni del ritmo*. E' l'accadimento ritmico originario che si dà questi tre indici o vettori, i quali sono necessariamente iscritti nella semplice possibilità della sua fase e della sua replicabilità infinita. Accadimento ritmico che, nel suo cuore, non

è altro che l'accadimento della risposta. E' la risposta che è provenienza/destinazione, e quindi esplosione vettoriale della trasparenza dei due nulla nel cui spazio o distanza (impercettibile) la risposta stessa accade. La risposta originaria è lo stesso aprirsi della fase ritmica, arsi/tesi, inspirazione/espirazione, è lo stesso rispondere alla stessità del mondo, che aspiro, in sembianza d'altro, che espiro. E' la risposta che sta nel bilico, in bilico, che addirittura *è* un bilico: bilico che si divide e si ripartisce, segnando la differenza dei due nulla dalla cui unità e stessità essa è sorta come analogon e segno. La risposta (e così l'intera esperienza vivente) non è che questo specificarsi binario, questo nesso in trasparenza, poichè non c'è altro da questo nesso. Non c'è un "punto" o un "istante" del presente: queste sono immaginazioni fantasiose e improprie, che piacciono solo a coloro che amano pensare a buon mercato, senza saper bene che cosa stanno dicendo, e che spacciano l'assenza di pensiero e l'oscurità pasticciona per profondità e per turgidi simbolismi immaginari. Il presente non è un punto (un punto "istantaneo") e nemmeno "è": per questo lo abbiamo visto immancabilmente invaso, dal passato e dal futuro, nelle nostre analisi. Esso è l'indissolubile stessità del nulla che si discioglie, nella fase ritmica, come nulla di provenienza e di destino. In conclusione, è proprio il ritmo la misura originaria della distanza; ed è in esso e su di esso che si impianta il tempo. Ma *come* vi si impianta?

Ciò che ora è necessario mostrare è la genesi del tempo, del tempo pubblico, dal ritmo. La questione è tale da esigere una straordinaria e complessa mole di analisi; ma noi ci atterremo qui agli elementi teorici essenziali, cioè alla generalità delle pure strutture fondamentali. E l'essenziale dell'impiantarsi del tempo sul ritmo si potrebbe esprimere così: esso è il periodizzarsi aritmetico del ritmo, come numerazione impropria delle fasi nel periodo. L'esplicazione di questa formula, a prima vista così ostica, è tutta concentrata nella comprensione del senso dell'esser dopo; senso per il quale,

detto alla buona, punto di partenza non è l'uno, ma il due (la sacra diade, avrebbero detto gli antichi pitagorici, immagine che forse conteneva più verità e meno "ingenuità" di quanto noi non siamo oggi in grado di comprendere). Ma punto di partenza come? Qui dobbiamo intendere bene.

Sappiamo già che il 2 da cui partiamo è un 2 improprio. Esso è un bilico vettoriale che rinvia a un 1 (a sua volta improprio) sia nel senso della provenienza sia in quello della destinazione. Il 2 è improprio perchè l'1, per così dire, non c'è stato, e l'1 è improprio per lo stesso motivo. Potremmo allora scrivere così: (1) 1/2 (1/3). Il 2 accade in sembianza di un 1 mai stato, cioè come sua provenienza e ripetizione. Ma che accada così è appunto la sua risposta interpretante, cioè il riconoscerlo come oggetto nel momento 1/3. Questo momento è il ritorno dell'1 (mai stato) in sembianza di analogon o segno. Abbiamo così i due momenti della fase: l'arsi (1/2) e la tesi (1/3), cui corrispondono l'inspirazione e l'espirazione. Il nulla dell'1 si è disciolto nei due vettori della provenienza e della destinazione che delimitano la fase. Questa ha in se stessa il principio, e la necessità, della ripetizione, poichè il medesimo che ritorna (1/3) è propriamente un segno: il medesimo inspirato a distanza è espulso e così tenuto nuovamente a distanza, sicchè esso è la distanza che non può che essere inspirata di nuovo, e di nuovo espirata, nel replicarsi del gioco della corrispondenza che può istituirsi e mantenersi solo come risposta, cioè come distanza e sembianza. L'1/3 è così una nuova tesi: (1/3) 1/4 (1/5) ecc. Ciò indica semplicemente il replicarsi delle fasi, la loro scansione ritmica della distanza, il loro farsi periodo.

Non dobbiamo però farci ingannare dalla nostra stessa scrittura e dai numeri progressivi che compaiono in essa. E' indubbiamente su questa base che procede la numerazione propria, l'aritmetizzazione della distanza (ciò che già Aristotele a modo suo intuiva, quando parlava del tempo come numero del movimento); ma nella esperienza originaria, là dove ogni scrittura e ogni far di conto sono lontani, noi dobbiamo piut

tosto vedere una divisione ancora generica, un controllo sommario della distanza. Ciò attraverso il riconoscimento della cellula ritmica originaria: arsi-tesi, sistole-diastole, inspirazione-espirazione (in cui, come sappiamo, ogni elemento riveste il senso dell'esser dopo: non c'è levare se non in quanto ha il senso dell'esser dopo - e così insieme preparare - il battere; non c'è battere se non in quanto ha il senso dell'esser dopo il levare, e così via). In questo modo si mette in cammino la periodizzazione delle fasi. Il bambino comincia a tenere insieme le fasi del battito cardiaco materno. Con un altro esempio potremmo dire: in questo modo la mamma gatta tiene da presso i gattini. Essa "non sa" che sono 7, né è in grado di poterlo sapere. Difficilmente darà a vedere di accorgersi che gliene è stato sottratto uno; forse non reagirà neppure se le sarà sottratto un secondo; ma allo sparire del terzo si porrà, miagolando e chiamando, alla sua ricerca. Questa natura dell'aritmetizzazione impropria è del resto un carattere generale della presenza, cioè dell'esperienza. Nell'esperienza vi è un orlo di presenza che numera impropriamente le fasi, che dice "vari giorni fa", intendendo più di sette e meno di quindici (e che può facilmente cadere negli abbagli dell'"emozione", la cui vivacità avvicina inavvertitamente il passato e la cui indifferenza lo allontana, poichè l'una cosa e l'altra dipendono, come ormai abbiamo capito, dal grado dell'attesa). La mente umana, ha osservato Husserl, non può tener presenti se non poche unità; può ravvisare o immaginare una decina di oggetti, o poco più; le è invece impossibile "vederne" concretamente 47. Così noi potremmo dire: posso tener presenti 5, 7, 8 fasi ritmiche; oltre un certo limite tutto sfuma nel vago e nell'incerto.

Di qui, diceva ancora Husserl, la necessità della scrittura e il suo collegarsi, come momento essenziale e imprescindibile, con ogni sapere rigoroso, cioè scientifico, ovvero aritmetico in senso proprio (non c'è scienza sensa misura quantitativa, aveva già osservato Kant). La numerazione "propria" è quello *schema* (per usare un altro termine di Kant) sulla

cui traccia ogni rigoroso sapere si impianta e si rende disponibile. In generale per il nostro tema noi ora dobbiamo dire: è su questa traccia originaria, su questo lasciar traccia che numera il ritmo, che il tempo si impianta - come *tempografia*. Nessuna nozione di tempo sarebbe possibile senza quella fondazione "grafica" che distende il ritmo nello spazio della scrittura . Da ciò deriva quel che notava Kant, vale a dire la nostra irresistibile tendenza a raffigurare il tempo nella linea. Solo che Kant intendeva la questione a termini, per certi versi, capovolti, e, prima ancora, non pensava adeguatamente ciò che, a proposito della linea, andava pensato. Egli riteneva che la linea fosse un'estrinsecazione impropria di un supposto tempo interiore originario, mentre è proprio la scrittura, la traccia, che fonda la nozione della numerabilità delle fasi temporali e in ultimo la coscienza della temporalità. Inoltre egli accusava la linea di supplire al "difetto" della irraffigurabilità del tempo, mentre è proprio la raffigurabilità (della linea della scrittura e di qualsivoglia traccia) ciò che consente il calcolo e la nozione del tempo. In terzo luogo, lo stare tutti insieme contemporaneamente che è proprio dei punti della linea gli appariva come la negazione del tempo, cioè della sua essenziale successione. Ma è invece proprio del tempo che le sue estasi stiano tutte insieme, in quanto funzioni del ritmo; e nella linea (pensata nella sua *produzione* come costruzione originaria, e non come mera figura spaziale, cioè pensata a partire dal più originario concetto di scrittura e non dal meno originario concetto di spazio) i punti non stanno affatto insieme, ma si pro-ducono come originaria *traccia* del ritmo: poichè il primo punto di scrittura, piccolo a piacere, deve già essere un segno dell'inizio (irraffigurabile) della linea, e come tale già protendersi alla sua replicabilità nel punto successivo, misurando e disciogliendo in tal modo, in una successione di fasi idealmente infinita, l'identità dei due nulla dell'inizio e della fine che delimitano la linea e in generale ogni segno e ogni traccia di grafia.

Fu necessario "scrivere" per *figurarsi* il tempo. Ma questo tempo raffigurato, una volta interiorizzato e divenuto, per così dire, "anima", entrò in opposizione e in conflitto con l'esperienza stessa donde era sorto. Per comprendere questo punto è necessario però un altro passo che, nel nostro cammino, è anche l'ultimo.

13. IL TEMPO DELLA VOCE

Non basta l'originaria gestualità della scrittura (presa, s'intende, nel suo essenziale radicamento ritmico, e non come gestualità empirica), non basta la nozione della tempografia, né è sufficiente il riferimento alla traccia e al grafema per dispiegare e mostrare come il tempo si impianti sul ritmo e come il ritmo diventi tempo: questo è il punto. Noi abbiamo sinora trascurato un elemento caratteristico della fase, della fase ritmica, senza il quale la fase stessa non si instaurerebbe.

Riprendiamo l'esempio del battito cardiaco (che è, si era già osservato, il più semplice possibile): perchè il battito cardiaco costituisca delle fasi, cioè delle cellule ritmiche, non è sufficiente che io segni con una traccia tutti i colpi del cuore (come fa, a suo modo, l'elettrocardiogramma): non è sufficiente perchè io faccia l'esperienza del ritmo e su questa si impianti il tempo. L'elemento che non può mancare a questo fine e che si deve aggiungere è l'accento, l'"animus" (come faceva notare, per i suoi scopi, Klages). L'orecchio umano, dice Klages, scandisce per accenti, cioè percepisce per accenti o non percepisce affatto: esso ascolta delle fasi ritmiche secondo la successione della battuta, del battere e levare. Solo in questo modo la distanza percettiva (che è distanza di nulla) si scioglie e si distende, diviene identificabile e misurabile, si determina come ritorno del medesimo (in sembianza d'altro). Ecco il numero del movimento, come diceva Aristotele, solo che non c'è, originariamente, alcun movimento, ma piuttosto il numerarsi (dapprima improprio) della distanza.

La fase allora, sia quella del battito cardiaco, sia di ogni altro tipo, abbisogna del *respiro*; e, oltre al respiro, del grido e della voce. In questa dimensione originaria la voce, come già la scrittura, non è che un'esibizione pubblica del ritmo, un "mostrare" il ritmo "per tutti". Legata al respiro, la voce incarna eminentemente il ritmo come misura della distanza e, indirettamente e intrecciandosi con la scrittura, incarna il tempo. Ma la voce è inoltre il veicolo essenziale e fondamentale del processo di interiorizzazione dell'essere umano. Non posso svolgere qui questo tema (per il quale rimando, chi sia interessato ad approfondirlo, al mio contributo al vol. miscellaneo *Di-segno. La giustizia nel discorso*, a cura di G. Dalmasso, Jaca Book, Milano 1984). Posso solo ricordare che l'esperienza originaria della voce non è quella del parlare e del "voler" parlare, ma bensì quella di ricevere all'ascolto la voce, propria e degli altri, "da fuori". Il bambino non sa né può sapere dapprima, quando ancora è nella culla, che la voce che risuona è "la sua", poichè nulla allora è più "suo" che "altrui" e non sono definiti i limiti e i segni di separazione tra il "proprio" e l'"altro". E' solo attraverso le risposte che la voce ottiene che il bambino può, via via, interiorizzarla come "sua", incominciare a disporne per sollecitare quelle risposte e infine usarla come "segno" delle sue intenzioni e attese. E' per questa via che si costituisce l'interiorità, quella voce che parla silenziosamente "dentro" di noi e che Platone chiamava anima. Ed è per questo che la filosofia ha ripetuto per secoli che il tempo è il fenomeno più interno che ci sia, il fenomeno tipico dell'interiorità. A suo modo la filosofia ha detto il vero, perchè ha trovato il tempo dove doveva essere, nel suo punto e luogo d'arrivo; tuttavia esso è là, solo perchè è la voce che ve lo ha collocato: non come l'interiore per antonomasia, ma come il prodotto della interiorizzazione della voce medesima. La voce infatti, con i suoi "accenti" modellati sul respiro o "animus", è la prima incarnazione del ritmo. Questa incarnazione allora esibisce una temporalizzazione esterna del

ritmo stesso che si riflette dentro di sé (cioè entro l'emittente della voce che, interiorizzandola via via, diviene il "sé" emittente). Questa temporalizzazione modellata sulla voce diviene quindi *il* dentro di sé; non c'è infatti un precedente "dentro di sé" o "sé".

Il nostro cammino era partito dalla osservazione di De Saussure secondo la quale il significante linguistico, cioè la parola parlata, il suono della voce che parla, è un fenomeno eminentemente temporale. In tal modo noi ci eravamo introdotti nel problema del tempo a partire dal linguaggio, e ora si vede che quella scelta non era casuale. De Saussure, tuttavia, assumeva la nozione del tempo sia dal senso comune, sia, forse inconsapevolmente, dalla più tradizionale metafisica, e in particolare da talune osservazioni di Kant. Trovandoci ora nella necessità e nella opportunità di richiamarci a De Saussure e al nostro inizio, possiamo anche dire che, in certo modo, il cerchio si chiude. Che il significante di cui parla De Saussure sia intramato col tempo è infatti quanto di più ovvio ci potrebbe risultare, per il semplice fatto che il significante è costituito dalla voce accentata. Non è che la parola "risuoni nel tempo", come ingenuamente pensava De Saussure, partendo dalla ideologica e comune nozione del tempo; non è che la parola prenda a prestito dal tempo la natura e il carattere di questo: non c'è da nessuna parte e in nessun luogo un tempo oggettivo, o tempo del mondo, presupposto alla parola in cui la parola si collocherebbe, sicchè, grazie a questo suo situarsi, essa mutuerebbe dal tempo i suoi caratteri e li trasferirebbe al linguaggio. Anche qui la questione sta in termini piuttosto capovolti: è proprio la voce, in quanto incarnazione del ritmo, accento originario, respiro vivente, che *dà* tempo e che *fa* tempo; il bambino *prende tempo* dalla voce, e in alcun modo ce l'ha già *dentro di sé:* per lui il tempo sta nascendo dentro la voce, e non la voce nel tempo cioè in un tempo presupposto e ideologico.

I mattoni di ogni lingua, potremmo dire con un'immagine sbrigativa, sono le sillabe significanti primordiali, quelle

sillabe accentate che si uniscono a formare via via le parole: mâm-ma, cá-sa.... La successione del significante è la successione stessa del respiro, del grido e del canto: successione di sillabe che sono originariamente il rivestimento emozionale del ritmo. Siamo qui ben lontani dai cosiddetti segni convenzionali del linguaggio, e siamo invece nel cuore della prima misura della distanza. Solo in seguito queste sillabe acquistano via via un significato pubblico, diventano vicarie di significati e sensi pubblici, validi genericamente "per tutti". Ciò accade per l'intramarsi delle gestualità vocali originarie con altre gestualità non vocali e con le relative risposte e corrispondenze. Dapprima la mamma è un toccare, gustare, annusare, vedere la mamma: emozione senza nome e indicibile; ma l'intramarvisi della più semplice e originaria sillaba che ogni essere umano possa pronunciare, fa sì che questa sillaba non sia più soltanto un investimento emotivo di una fase ritmica, di un grido, di un suono, di un respiro, ma divenga anche il segno e la traccia (interiorizzata) della corrispondenza ad altre gestualità, che non sono vocali. Essa allora può nominarle, prenderne il posto, rappresentarle "per tutti" (come per tutti, essenzialmente, è il fenomeno vocale, che tutti possono ascoltare nel medesimo modo, compreso colui che lo emette: egli *si ascolta* così come gli altri lo ascoltano). La voce diviene allora una misura pubblica della distanza primordiale, e cioè un segno di secondo grado (rispetto agli altri segni o presenze), proprio nel senso della semiotica empirica e della teoria convenzionale dei segni linguistici. La misura ritmica della distanza, che è essenzialmente acustico-fonica, si intreccia con le altre distanze che non sono acustico-foniche, ma tattili, gustative ecc.

Ma pensiamo bene, sforziamoci di cogliere adeguatamente, ciò che sta accadendo secondo il filo del nostro esempio; cerchiamo di vedere distintamente quel passo decisivo che qui si compie per la nostra generale esperienza. Ciò che sta accadendo è che le sillabe primordiali (mâm-ma), le quali dapprima sono semplicemente il temporalizzarsi della voce, il numerar-

si improprio delle fasi ritmiche del respiro accentato, queste sillabe dispongono nel ritmo del tempo (che esse già cominciano a scandire) quell'oggetto ideale (*la* "mamma"), la cui provenienza e la cui destinazione non stava però nella voce, ma stava nel tatto, nell'olfatto ecc. In tal modo la voce esibisce una oggettualità intemporale (e quindi a suo modo proprio temporale), cioè un oggetto ideale che resta stabilito e fissato a partire da distanze costitutive le quali col tempo non avevano niente da spartire: distanze che non erano e non potevano essere tempo. Per questo il bambino in-fante vive l'allontanarsi dell'oggetto, dell'oggetto che è la stessità della sua provenienza, come una definitiva "catastrofe": egli non può dar luogo a movimenti rassicurativi della fantasia e al sogno del ritorno; è solo col tempo e con la voce, o meglio, col tempo della voce, che egli potrà coordinare l'assenza dell'oggetto, preordinarla e numerarla, sino a dire a se stesso: cinque minuti, un quàrto d'ora, mezz'ora, ovvero e dapprima quelle numerazioni improprie che sono ancora ignare di tempografia rigorosa, ma che già scandiscono la distanza del ritorno entro fasi sia pur grossolanamente ricorrenti: la mamma è andata via, ma tornerà "presto". Tempo controllabile e tollerabile.

Questo passaggio si potrebbe anche descrivere come un processo che va dal canto alla prosa. Da sempre i musicologi si sono chiesti se la musica significhi alcunché; e si sono divisi in due fazioni: i puristi e i loro avversari. I primi, argomentando sul filo della logica e della struttura semantica del linguaggio, sostengono che la musica non significa nulla; siamo noi, noi ascoltatori ingenui, che rivestiamo "psicologicamente" la musica di significati, magari indotti a ciò dagli astuti editori (che mirano al cuore per colpire il portafogli e vendere i loro spartiti) o, talvolta, dai compositori medesimi, traditi dalle loro buone intenzioni. Così noi "crediamo" di "ascoltare" un "chiaro di luna" (come se la luce della luna si potesse mai ascoltare e se una melodia di suoni avesse qualcosa in comune con i fenomeni celesti) e con

noi tutte le fanciulle in fiore, che stanno commosse a immaginar la luna e intanto non ascoltano un bel niente. Tutto ciò che c'è nella musica, dicono i puristi, è il linguaggio della musica, la sua "sintassi": intervalli, accordi, tonalità, modulazioni ecc. Ma questo cosiddetto "linguaggio" non ha nulla a che fare col linguaggio propriamente detto, cioè con quel sistema convenzionale di segni mediante i quali noi comunichiamo dei "significati". Nella musica ci potrà star tutto, ma non certo il significato, nel senso proprio del termine, perchè il significato non abita la musica. E' difficile dar torto ai puristi, e tuttavia anche i loro avversari hanno qualche argomento. Nessuno di noi ha mai pensato, essi dicono, che la musica possa significare al modo delle parole; però è altrettanto innegabile che un qualche nesso, tra la frase e la dinamica musicale e certi contenuti emotivi e raffigurativi, deve pur esserci. Nessun compositore infatti descriverebbe il sorgere del mattino o l'arrivo della primavera con un ritmo di marcia funebre; oppure: nessun bambino, per quanto sprovveduto, ha difficoltà a distinguere, nella favola musicale di Prokofiev "Pierino e il lupo", il tema del lupo da quello dell'uccellino, il tema del gatto da quello dell'anatra o infine il tema di Pierino da quello del nonno di Pierino. E' evidente che c'è una qualche "solidarietà", sia pur generica e non ristretta, poichè sono possibili molte altre soluzioni del medesimo problema espressivo, tra questi temi e gli oggetti che essi significano, evocano, o segnalano.

Non avremmo ricordato qui, e in termini molto semplificati, questa antica polemica, se essa non fosse per noi assai istruttiva. Noi potremmo infatti osservare: il fatto è che la musica, come dicono bene i puristi e come essi dimostrano con scientifiche sperimentazioni, è essenzialmente ritmo; ma noi sappiamo che il ritmo, originariamente, è emozione pura, misura pura della distanza, ovvero emozione pura cantata e gridata. E il fatto che la musica, essendo ritmo, sia essenzialmente emozione pura, dà proprio qualche torto ai "puristi". E' bensì vero che la musica non può nè ha il compito di signifi-

care significati e oggetti pubblici: questo tutti lo sanno; non esiste *la* musica del lupo, o *il* tema della primavera. E' però vero che "lupo" e "primavera" nascondono, nelle loro stesse sillabe, emozioni ritmiche originarie, originarie misure della distanza, ed è modellandosi su quelle che la musica si articola, come canto e suono. La musica rende percepibili la distanza e l'emozione originarie, attingendo a quel serbatoio di sensi ai quali attinge a piene mani anche la voce pubblica e la parola convenzionale. La musica non significa al modo della parola e del linguaggio comune, e per lo più le sue figurazioni non richiedono e non sopportano nomi, poichè si rifanno a strati per dir così "in-fantili" dell'esperienza. Ma possono anche collegarsi a nomi e parole, e a ciò che essi significano, perchè lo stesso gesto vocale è, nelle sue radici, ritmico-emozionale, e niente affatto convenzionale e "semantico" nel senso "logico" del termine. In base allo stesso principio la mamma interpreta e comprende il pianto del bambino in culla, se esso sia segno di irrequietezza, di mero "capriccio", come si dice, o invece di fame o di dolore reali, poichè interpreta e coglie il tipo di distanza che in quel grido viene trasmesso ed esibito.

La musica, si potrebbe dire, gioca nella distanza. Per questo è sua struttura caratteristica il "ritornello", cioè quella ripetizione strofica che è assurda dal punto di vista del discorso e tuttavia musicalmente eterna e irresistibile. La poesia lirica, sorella della musica, come diceva Nietzsche, ha ereditato il ritornello da questa; l'epica invece lo ha maestosamente espulso. Quando infatti la parola si dirige prevalentemente ai significati pubblici, alle azioni pubbliche, quando tiene di mira più l'oggetto che non l'emozione, ogni ritornello sarebbe impensabile, ridicolo e inopportuno. Di qui quel tanto di stravagante che c'è nell'opera lirica (sempre avversata dai "puristi") in cui l'amato ripete quattro volte all'amata, a ben proporzionata e strofica distanza, "ritornerò mio ben...", come se quella fosse sorda, distratta, sospettosa o pessimista. In quanto l'opera lirica sia conside

rata essenzialmente azione, come ritenevano Gluck e Wagner (ma altri non la pensano così, o non necessariamente così), e in quanto l'azione esige il tempo pubblico, il tempo unilineare e cosiddetto irreversibile, allora il ritornello e ogni altra lirica evasione vanno rigorosamente espunti. Il tempo pubblico è infatti una funzione del logs pubblico, del parlare in prosa, di un parlare che è letteralmente "in marcia" verso l'oggetto (pubblico), cioè in un movimento in cui, come direbbe Nietzsche, non si *danza*. E la danza è invece proprio la riproduzione di una cellula ritmica che si ripresenta "monodicamente" identica in ogni plurima o polifonica figurazione, secondo la regola eterna del da capo. Eterno ritorno del medesimo, se è questo che Nietzsche pensava nel suo frequente riferirsi alla danza e a un pensiero capace di danzare e di cantare.

Su questa base si potrebbe allora avanzare, a scopi didattico-illustrativi, una generale partizione tra civiltà del tempo circolare e della parola musicale e civiltà del tempo lineare, del tempo storico, del logos narrativo, discutivo e dimostrativo e infine della prosa, le quali ultime civiltà si danno, non a caso, una scrittura alfabetica, modellata sul carattere unidimensionale della linea, cioè del tempo come lo intendeva De Saussure nel suo riportarsi ai significanti vocali e poi grafici: civiltà che rimuovono e mettono ai margini l'incanto ritmico e musicale delle sillabe, sino a produrre quei linguaggi scientifici perfetti in cui il segno non è altro che la costruzione calcolata di un puro rivestimento convenzionale del significato e dell'oggetto pubblico, totalmente sottratto all'esperienza originaria della distanza.

Esperita nella sua funzione concettuale, la parola si rivolge all'oggetto ideale puro; e in quanto la parola, parlata e scritta, è comunque il veicolo del tempo, allora essa ripartisce questa sua natura temporale nei due ben noti opposti, teorizzati da tutte le scienze linguistiche: da un lato i significanti che trascorrono, come mera accidentalità "corporea" (il "corpo della parola"), in una temporalità finita e unilineare; dall'altro il significato ideale o concetto, come

fissità atemporale ed eterna, indifferente ai significanti meramente convenzionali (l'"anima della parola"). Dal che si vede che anche il significato, come si era osservato all'inizio di questo paragrafo, proprio perchè "intemporale" (come diceva Husserl), è asservito al tempo nella sua versione comune e metafisica. E' sul modello del logos concettuale, infatti, che viene costruita e imposta la teoria metafisica del tempo, quel tempo che "abbiamo in testa" e che contiene tutti i paradossi richiamati all'inizio con le parole di Agostino. Questo tempo non è che una conseguenza della concezione metafisica del mondo, concezione che oppone l'eterno e il tempo, l'anima e il corpo, l'interno e l'esterno. In termini sintetici potremmo anche dire: l'essere e il tempo, che è, come si è già osservato, la questione metafisica per eccellenza, ciò su cui la metafisica da sempre si interroga. Ma tale questione è siffatta, si è prodotta e sviluppata in tal maniera, che essa ha nascosto la più semplice delle cose, vale a dire la provenienza del tempo dal ritmo. Più in generale essa ha nascosto che il nostro esser vivi comporta l'esperienza ritmica della distanza, molto prima e molto più originariamente di ogni elocubrazione e spiegazione ideologica della vita e del nostro esser vivi, tra due estremi di nulla.

Come accade, la metafisica ha nascosto in sè il suo segreto capovolgendo i termini della questione: come il ladro che scappa e grida "al ladro!" sviando gli ignari passanti alla rincorsa del niente. La metafisica cioè si è convinta e ci ha convinti che il ritmo sta dentro il tempo, che esso è un fenomeno temporale, e non che il tempo sta dentro il ritmo. E naturalmente ha abbassato il ritmo, per far ciò, al mero movimento empirico, quel movimento di cui il tempo sarebbe il numero e la misura. E' stato così necessario un lungo cammino perchè si potesse infine ravvisare, dietro il tempo della metafisica, il suo rimosso, cioè il ritmo come esperienza originaria e misura della distanza. E' in base a quella copertura del rimosso che il senso comune, ignaro della rimozione e catturato dai sogni a occhi aperti della metafisica, parla e fan

tastica del passato e del futuro, immagina tempi cosmici e ultracosmici destini, aldiqua e aldilà, colpe ed espiazioni, metempsicosi e metemsomatosi. Il senso comune non vede ciò che continuamente sperimenta e, per così dire, gli sta sotto gli occhi: la unitaria presenza del tempo, nelle sue tre estasi, entro la distanza come evento unico e monodico, evento che non ha e non abbisogna di avere, nell'esperienza, né un aldiqua né un aldilà, né un'origine né un termine fisso d'eterno consiglio.

In quanto impiantato sulla voce e sulla scrittura il tempo svolge proprio la funzione opposta a quella che il senso comune gli attribuisce, raffigurandolo come il vecchio armato di una lugubre falce che ogni cosa distrugge, o come Cronos che divora i suoi figli. Il tempo, come lo abbiamo ravvisato nella sua genesi, fa proprio il contrario: segno della memoria, esso è lo strumento col quale l'uomo può fissare e ricordare, esso è la traccia pubblica (e null'altro che questo) che fa difetto all'infante che sperimenta con sgomento l'abbandono, o alla mamma gatta che non può tenere presenti i suoi sette gattini se non li ha sotto gli occhi. Per questa via si risolve allora una domanda che si era a suo tempo imposta e che era rimasta in sospeso. Si era chiesto: qual è il luogo del passato remoto, dato che esso, come ogni cosa che accade, deve pur accadere "ora", nella presenza? Se non possiamo più pensare un luogo del passato che stia "dietro" il presente, come sta il passato remoto nel presente? Avevamo notato che persino la lingua, e ora dobbiamo dire proprio la lingua, discrimina tra varie forme del passato, alcune delle quali concorrono direttamente alle risposte del presente. Ma il passato remoto è proprio l'emozione che non c'è, è l'oblio e il puro non esserci, poichè non apre più alcuna interpretazione, non temporalizza più né avanti né indietro, non proviene e non invia. I suoi segni sono lettera morta, come quando, incontrando l'amato di un tempo, non si ritrova traccia, nella sua fisionomia, dell'incanto del passato e anzi ci si stupisce che quel volto ci abbia potuto incantare: segno certo

di un amore trapassato, come l'emozione contraria cui ci siamo più volte riferiti era segno altrettanto certo di un amore niente affatto trascorso e sul punto di ricominciare, nello spazio riaperto di un passato che si faceva di nuovo futuro, traducendo l'emozione in progetti e iniziative, appuntamenti e attese.

Come c'è dunque ciò che non c'è e che segni sono i suoi, dato che tutto ciò che c'è, è in un modo o in un altro, un segno? La risposta ora è semplice e persino ovvia. C'è il marito che ha dimenticato l'anniversario del matrimonio e tornando a casa la sera, del tutto ignaro, ne pagherà amaramente il fio; ma c'è anche il marito più accorto, che non è meno dimentico e oblioso di un evento che ha perso per lui ogni emozione nel presente, e tuttavia il mazzo di rose giunge puntuale al suo giorno, come si vede nei film di molti anni fa. Come è accaduto questo miracolo? Semplicemente in base al fatto per cui il passato remoto è ciò che è conservato dai segni pubblici della pubblica memoria, così come la "beta" dell'alfabeto greco è conservata nella relativa grammatica, inutile alla lettura presente, e tuttavia efficace per la storia della scrittura. Il marito accorto si è ovviamente salvato in base ai calendari e alle agendine, e alla solerte segretaria che debitamente li consulta quotidianamente: - Oggi è l'anniversario del suo matrimonio; ho provveduto come sempre a inviare a suo nome un mazzo di rose alla signora. E' così la scrittura che ferma il passato al di là dell'esperienza, poichè è la scrittura che fa accadere questa fantasia universale e pubblica, questa traccia pubblica e panoramica che non sta in alcuna esperienza (se non appunto nell'esperienza della traccia) che è il tempo pubblico entro e in riferimento al quale noi ci muoviamo e ci orientiamo come soggettività e intersoggettività pubbliche incarnate. Le fattezze dell'amica o dell'amico ritrovato, in quanto segno che ancora e di nuovo emozionano, non si rivolgono affatto a un soggetto pubblico e non ispirano risposte stereotipe, convenevoli formali, finte celebrazioni della memoria e fiori di convenienza, ma si rivolgono alla

distanza concretamente ripercorsa e nuovamente colmata dell'intenso guardarsi negli occhi e stringersi le mani, in un ritorno per certi versi, e non a caso, a dimensioni e consuetudini "fisiche" più originarie della parola, in quanto essa è segno convenzionale di secondo grado (sebbene anche la parola, per quanto se ne è detto come accento originario, possa a sua volta dirigersi, oltre la soggettività pubblica, alle distanze originarie di ogni corrispondenza e comunicazione profonde).

Non è il tempo che fa morire le cose, poichè temporalizzare è essenzialmente aprirsi alla possibilità di conservare. Ma va da sé che una civiltà profondamente storica e che crede inconcussamente nella realtà in sé del tempo pubblico e delle sue formule grafiche rappresentate dal numero degli anni e dei secoli, finisca per avere la sensazione che sia proprio il tempo, quella supposta realtà enigmatica che starebbe dietro a ogni tempografia, a produrre lui stesso la catastrofe del niente. Non la distanza, entro la quale noi siamo ancora oppure non più collocati, ma la misura pubblica di tale distanza diviene il soggetto immaginario che tiene, in sembianza di Parca, il filo del nostro destino.

Il logos della metafisica opera essenzialmente sganciando il tempo dal ritmo e quindi cancellando la base stessa della sua verace esperienza. In quanto opera in questo modo, la metafisica fatalmente connette il tempo con la morte anzichè con la vita; essa infatti scinde il tempo dal bilico della distanza tra i due nulla entro i quali si svolge l'esperienza vivente, definita e *symballica*. Sostanzializzando il tempo, la metafisica consente peraltro un efficace controllo pubblico della vita; attraverso la numerazione propria e la quantificazione delle fasi si garantisce la previsione scientifica e la salvaguardia dei Sé intersoggettivi pubblici. In tal modo la metafisica inserisce nelle vicende umane un terzo posticcio che è la visione panoramica, eterna, intemporale delle cose, l'infinito come altra e contrapposta faccia del finito, vissuto come limite negativo dell'esistenza cui il sapere deve por

re, per quanto può, riparo. Tale sguardo panoramico, con i suoi innegabili vantaggi e con i suoi progredienti successi, si sostituisce al nulla della definitezza perfetta di ogni distanza, di ogni ritmo, di ogni emozione e di ogni esperienza. Ma questa elisione del ritmo nel tempo e questa riduzione dell'esperienza alla universalità panoramica del segno convenzionale e del concetto comporta l'elisione di ciò che, con un'antica parola, si chiamava *paideia*.

L'elisione del ritmo è la fine, in un oblio che nessun segno pubblico può debitamente conservare e far rinascere, di una cultura fondata sulla *paideia*, che sperimenti in modo vivente il finito. Viene meno quella gestualità ritmica in senso lato che è ordine e decoro esteriore perchè anche interiore, che è la "grazia" di cui parlava in certo modo Schiller e che non si apprende nei manuali; anzi, che non si apprende affatto, ma a cui si corrisponde rispondendo a una provenienza tenuta in vita nell'interpretazione futura. La gestualità oggi annaspa nella tragicità nichilistica della morte o nell'ilarità che soffoca nel riso l'orrore del precipitare e scomparire nel baratro del niente. Una civiltà come la nostra che crede di fatto solo nell'informazione e non sa più che cosa sia, né può più nulla relativamente alla formazione, non può neppure più comprendere che cosa intendevano certe società, ora generalmente scomparse quando affidavano l'educazione alla *musica*. Proprio Platone, che pure insisteva sul carattere pedagogico della musica, cominciò a fraintenderla come "musica dell'anima" o musica interiore. Di qui gli venne l'idea che Socrate, l'uomo brutto di fuori ma bello di dentro, dovesse dedicarsi alla musica prima di morire, ma alla musica del logos, cioè ai discorsi immaginari sull'aldilà e sul destino delle anime "dopo" la morte.

In realtà questi discorsi hanno poi comportato la massima potenza e pre-potenza sull'aldiqua, cioè la massima elisione del ritmo dall'esperienza e la riduzione del mondo a oggettività quantificabile e a strumento della cosiddetta volontà "umana". I problemi che ne derivano, al di là dei vantaggi e

dei contingenti pericoli, esigono però ben altro che un più accorto e raffinato "calcolare"; esigono piuttosto "un'altra musica", come possibile correzione delle nostre disarmonie pubbliche e private. Nei miei termini direi che occorre una ricomprensione dell'incanto della parola come esperienza della verità.

Svelare le radici metafisiche dell'idea comune del tempo, l'immaginario che si affligge e che ci affligge in questo concetto, la strategia psico-storica che su di esso si impianta, e nel contempo mostrare come l'esperienza stessa esibisca un altro modo di intendere il passato e il futuro, e conseguentemente di vivere la distanza del presente, è il contributo che il pensiero può dare al problema, problema che la sola esperienza pensante, per quanto coraggiosamente radicale, non può certo bastare a risolvere. Ma se è vero che l'intera nostra civiltà si è di fatto fondata sul sottile perno di un'immaginaria e ideologica concezione del tempo, contribuire a spostare anche di poco l'asse di tale ideologia e il bilico delle sue distanze potrebbe di già aprire uno spazio di interpretazione in cui giochino il tempo del futuro, e del passato, nella ritrovata grazia del presente.

APPENDICE

CHE NE E' DEL PASSATO?

(da: *La casa di Dedalo*, n. 1, 1983)

C'era una volta il passato. Un uomo come Kant poteva ancora credere, senza incrinatura di dubbio, nella realtà del passato. Egli poteva del resto parlare della ragione come di una realtà pacificamente (anche se magari solo "potenzialmente") comune all'intero genere umano passato, presente e futuro. Per quest'uomo "di ragione" il passato è un *dato*, indubitabile. Scrive Kant nella Dialettica della "Ragion pura": "Noi, per la completa comprensibilità di ciò che è dato nel fenomeno, abbiamo bensì bisogno dei principi, ma non mai delle conseguenze". Ciò significa: quel che accade nel fenomeno qui e ora ("questo ragno e questo lume di luna tra i rami e così pure questo attimo e io stesso...") non è che la somma *meccanica* della serie degli eventi "materiali" nella forma lineare e successiva del tempo. "Rispetto a un presente dato, dice Kant, bisogna a priori distinguere gli *antecedentia* come condizione dei *consequentia*". Per comprendere il presente dobbiamo risalire agli *antecedentia* (i "principi"), in quanto essi "condizionano" le loro conseguenze. Del futuro, invece, non abbiamo bisogno (per comprendere presente e passato). Il mondo potrebbe aver fine tra un istante e spegnersi di colpo ogni futuro. Esso resterebbe "così", per sempre: incompiutamente compiuto come la semplice totalità di ciò che accade (di ciò che è accaduto). Oppure il futuro potrebbe continuare: semplice accumulo di quei granelli di sabbia che sono gli infiniti eventi che accadono. L'uno dopo l'altro, staccandosi da un impercettibile presente, fanno un mucchio nell'ideale

clessidra cosmica: il mucchio del passato che sempre cresce e sta. Ogni futuro, quindi, avrà lo stesso passato, solo accresciuto via via degli ultimi granellini che cadono sul mucchio, condizionando la caduta dei granellini successivi. Perciò la volontà non può che digrignare i denti, impossibilitata com'è a "volere a ritroso". Neppure a Dio è concesso che il *factum* divenga *infectum*, che ciò che è accaduto non sia accaduto: la mela e il serpente stanno per sempre, e fanno groppo, condizionando ogni futuro. Un bel guaio se volesse ripensarci.

Ma tutto questo, che altro è se non la concezione nichilistica del tempo e del passato? In una prospettiva ermeneutica, quale è quella che oggi viviamo, le cose cambiano, e di molto. Nella prospettiva ermeneutica il passato non è mai "dato". Esso non è costituito da una serie di istanti che si succedono, da *antecedentia* a *consequentia*, in modo de-finito: anche il passato "cambia". Esso non è mai "già così costituito" e il presente non è mai la semplice somma del passato. In un presente ermeneutico i fenomeni accadono in quanto "interpretati". Questo interpretare apre un nuovo futuro. Ma ogni futuro, in quanto nuovo, ha anche un nuovo passato. Per l'atteggiamento ermeneutico il passato è ciò che attende al varco nel futuro dell'interpretazione. Il futuro è là dove il passato (*un* passato) giunge al suo fine e si rivela come destino; ma nello stesso tempo il futuro è ciò che, nel porsi e nel proporsi, cambia, interpretando, il passato. Sicché nell'atteggiamento ermeneutico, in quanto esso assume il punto di vista dell'infinita interpretazione, ciò che accade, il fenomeno, accade in due sensi: come futuro e come passato. Nello spostarsi continuo del centro interpretativo sul quale poggia "copernicanamente" ("brunianamente") il piede alato del presente, le due dimensioni del futuro e del passato si modificano insieme: onda circolare mobile col suo mobile orizzonte.

Ha scritto Paolo Rossi: "La conquista o la scoperta del tempo fu un'operazione assai lenta. Nel 1659, l'uomo e la natura (che sono usciti *insieme* dalle mani di Dio) hanno un pas-

sato di poco più di settemila anni per Vossius, di quasi 5.700 anni per Horn". E ancora: "Gli uomini dell'età di Hooke avevano un passato di seimila anni, quelli dell'età di Kant erano consapevoli di un passato di milioni di anni. Non c'è diversità solo fra vivere al centro o ai margini del mondo, ma anche fra vivere in un presente relativamente vicino alle origini (disponendo per di più di un Testo che narra *tutta* la storia del mondo) o invece in un presente dietro il quale si estende l''oscuro abisso' (l'espressione è di Buffon) di un tempo quasi infinito (...). L'infinità del mondo nello spazio, che esaltava Bruno, provocava invece in Keplero un senso di smarrimento e di 'nascosto orrore'. La quasi-infinità del tempo, l'immagine di una storia concepita secondo una scala cronologica enormemente ampia provocava anch'essa risposte divergenti. La riflessione sulla lunghezza della storia umana, sulla sterminata antichità delle nazioni si svolge in questi stessi anni e, in molti casi, appare strettamente intrecciata alle discussioni sul divenire della natura e sulla storia della Terra (...). L'uomo si era concepito, per molti secoli, al centro di un universo limitato nello spazio e nel tempo e creato a suo beneficio. Si era immaginato abitante, fino dalla creazione, di una Terra immutata nel tempo. Si era costruito una storia di poche migliaia di anni che identificava l'umanità e la civiltà con le nazioni del Vicino Oriente e poi con la Grecia e con Roma. Si era pensato diverso, per essenza, dagli animali: signore del mondo e signore e padrone dei propri pensieri. Ci si troverà presto, nel nuovo secolo, a fare i conti con la distruzione di tutte queste certezze, con una diversa, meno narcisistica, ma certo più drammatica immagine dell'uomo" (1).

Kant ha dunque alle spalle il mondo di Newton e il passato di Buffon. Noi il mondo di Einstein e il passato di Darwin. Così pure, dopo Marx, il passato che l'uomo ha alle spalle non è più il medesimo; e proprio per ciò si apre un nuovo destino, un nuovo futuro, proprio in forza di *quella* interpretazione di un passato che Marx definì pre-istorico e vide do-

minato dalla lotta di classe (*clavis universalis* e vista telescopica di eventi sino allora fraintesi o ignorati del tutto). Tuttavia, noi abbiamo ora anche Marx alle spalle, e la nostra interpretazione della sua interpretazione, sicchè il nostro futuro si dipinge un po' diversamente da come egli immaginava, unitamente al modificarsi del nostro passato rispetto al suo.

Con tutto ciò, e sebbene queste osservazioni possano apparire a prima vista abbastanza pacifiche per la nostra coscienza, il punto essenziale della questione ermeneutica, del suo interpretare e reinterpretare il passato (e il presente e il futuro), non è ancora colto, o può non essere colto, se noi non ci disponiamo a pensare davvero questo semplice fatto: che il passato di Vossius e il passato di Kant erano *realmente* diversi; così come sono *realmente* diversi il nostro passato e quello di Kant: diversi *alla lettera* e non così per dire. Come potremmo pensare davvero questa verità che urta così clamorosamente contro le certezze del nostro senso comune, ancora totalmente intessuto di idee e di evidenze nichilistiche, a cominciare dalla comune nozione del tempo e dal privilegio cosmico che da sempre le attribuiamo?

La questione ermeneutica è in cammino da tempo, per es. da Schleiermacher; ma soprattutto da Hegel: da quel suo ripetuto "per noi" della *Fenomenologia dello spirito*. Per la coscienza servile accade questo e quello, per la coscienza signorile quest'altro; ma *per noi* ciò che accade tra loro "in verità" è un'altra cosa. La storia di quelle coscienze e di quei mondi trova in *noi* la verità e il suo senso. Il che poi, in definitiva, vuol dire: altro è il mondo degli uomini che vissero la relazione signoria-servitù, col loro passato, presente e futuro; altro è il mondo nostro, col suo sapere e interpretare, in cui è compreso quel passato "per noi". Se togliamo l'"assoluto" (il "sapere assoluto"), come da tempo e da ogni parte si dice di poter e dover fare (con la convinzione, chissà perchè, di divenire così più "sensati"), quale reale differenza resta tra il nostro sapere ermeneutico e il sa-

pere hegeliano?

Ma seguendo, ora, tutt'altro corso di problemi e tutt'al
tra tradizione di pensiero, possiamo dire che la questione er
meneutica è in cammino anche dai *Principles of Geology* di
Charles Lyell. Come è stato osservato di recente, "risale in-
fatti a Lyell il principio secondo il quale occorre spiegare
il passato rifacendosi a cause note e operanti nel presente.
Questo principio, all'apparenza così ovvio da sembrar banale,
contiene in verità una conseguenza dirompente. Consente di in
vertire l'ordine cronologico, storico: il presente diviene
l'origine del passato, il suo modello esplicativo" (2). E' no
to che Darwin applicò tale principio alle specie viventi e si
sa con quali conseguenze. Ora, questo rappresentare "il corso
della natura nei periodi più antichi come somigliante in tut-
te le circostanze essenziali allo stato di cose ora stabili-
to", come scriveva Lyell nei *Concluding Remarks* della sua ope
ra (3), non comporta automaticamente il pensiero che il passa
to *realmente* muta sulla base del modello esplicativo del pre-
sente. Di certo né Lyell né Darwin formularono mai nella loro
mente un pensiero del genere, sebbene esso fosse implicito in
modo necessario in ciò che essi venivano facendo e dicendo.
Essi non poterono, come si osservava poc'anzi, pensarlo *davve
ro;* e ciò, a parte Lyell e in termini più generali, perchè la
scienza naturale e la scienza storica del nostro tempo sono
ermeneutiche senza saperlo (senza poterlo "pensare", o senza
poter pensare, come diceva Heidegger), sicchè sono prevalente
mente ignare delle conseguenze davvero "dirompenti" del loro
operare. Nella totale storicizzazione del passato, ad esempio,
come potrà la storiografia non arrivare a storicizzare anche
se stessa, cioè il proprio sguardo veritativo, che essa si o-
stina a considerare, non alla stregua di un punto di vista in
terpretante in movimento col suo oggetto (come avrebbe detto
Peirce), ma sempre più tendente a una mitica e immaginaria
"oggettività?".

Malgrado queste osservazioni e pure supponendo che esse
possano trovare consenso e comprensione, resta nondimeno il

problema: come pensare *davvero* che il passato muta, che *di fatto* diviene altro da sé, che l'universo del nostro passato non è più il medesimo, in senso *reale*, degli uomini di due secoli fa, come il loro era di fatto diverso da quello di Seneca e quest'ultimo da quello di Omero, e così via? Come evitare di trasformare questo pensiero (che ha quanto meno il merito della coerenza) in un altro più blando, meno "dirompente" e anche incoerente pensiero che dice: il passato muta nel senso che mutano le nostre cognizioni e le nostre interpretazioni di esso, nonchè i nostri metodi e i nostri strumenti di approccio, ma ciò non significa però che, in sé, ovvero in tutta la sua pur inesauribile complessità, il passato non resti per sempre quello che è stato, così come appunto, in sé, esso è stato, indipendentemente da ogni interpretazione, punto di vista, metodo o opinione? Come evitare questa illusoria sensatezza del nostro sguardo, se ciò che ci caratterizza come uomini "moderni" è proprio l'assunzione di un siffatto abito di pensiero e la convinzione della sua "ovvia" veridicità?

Ma è poi ancora così ovvia questa supposta verità?

Noi diciamo: quel che è stato è stato. Però anche sappiamo: quel che è stato non c'è più. Ma come fa a "stare" quel che non c'è più? Dove "sta" il passato? Nemmeno il presente sta, ma almeno, pensiamo, esso *è*. Ma che *è* (e in che modo *è*) il presente? Sappiamo bene che la risposta è ardua, anzi impossibile. Presi come siamo da questa vertigine dell'ineffabilità, e ancor prima dell'incomprensibilità del tempo, che pure continuiamo a pensare come "l'orizzonte dell'essere", o come luogo di tutto ciò che accade (e che perciò è, è stato o sarà), come faremo ad affrontare senza incertezze il problema del passato?

Nel presente, diciamo anche, stanno i *segni* del passato; è interpretando questi segni che noi "ricostruiamo" il passato (in base al principio di Lyell: le relazioni attuali tra gli eventi sono le stesse in ogni tempo, sicchè possiamo proiettarle all'indietro per ricostruire gli antecedenti che de-

vono presumibilmente essere accaduti per dar luogo, così come danno o potrebbero dar luogo oggi, a quelle conseguenze che osserviamo in forma di segni della nostra presenza) (4). L'evento del passato (a partire dai segni del presente) viene così collocato in un nesso di relazioni che si suppone visto o visibile, osservato o osservabile, in modo *pan-oramico:* c'è un occhio ideale, collocato in un ideale punto di osservazione non coinvolto dal movimento storico e interpretativo che "vede tutto" (o aspira a veder tutto come idea teleologica del suo sguardo).

Omero, come segno *ancora presente*, ci invia a pensare: forse accadde davvero la guerra di Troia. Ma Schliemann trova poi i probabili segni del mitico conflitto impressi nei resti di mura bruciate e conservate nella profondità della terra. Se per supposizione del tutto fantastica potessimo ritrovare un archivio di tavolette incise in un'ipotetica "Lineare C", le quali, decifrate, rivelassero di essere il catalogo dell'impresa (quante navi, quanti uomini, cavalli, vettovaglie, quali ordini di manovra, quali capi, ecc.), noi avremmo compiuto un altro passo decisivo per ricostruire il "fatto storico" che "ispirò il mito omerico". Omero, per narrare, invocava le dee della memoria: "Oh Dee, voi che avete tutto visto, tutto sapete" (5). Era il suo modo di render "pubblico" il fatto. Cioè "vero". Il fatto è vero perchè è accaduto al cospetto delle Dee che vedono tutto e perciò sanno tutto (6). Noi contemporanei sorridiamo di tanta, seppur "poetica", ingenuità. Non esistono Dee, nessuno vede tutto, e se pur Uno c'è, la scienza storica non ha da occuparsene, ma deve solo confidare nel suo "metodo" (cioè nella sua via atta a rintracciare fatti concreti da segni concreti, *sine ira, sine studio*, e *sine furore* poetico-religioso). Questo significa: ciò che accade è un *fatto*, ed è un fatto *vero*, in quanto accade al cospetto dell'occhio *pubblico* della storia universale. Achille e Agamennone, Diomede e Ulisse, Ettore e Priamo, e le loro spose, "pensavano" di esser "guardati" dall'occhio degli

Dei (per *psicologica* superstizione di genti primitive); i meschini non sapevano di essere invece guardati dall'occhio della storia universale (cioè: da noi) e che la verità di quel che stavano vivendo e facendo non era ciò che essi immaginavano. Non quale ira o vendetta degli Dei e dei mortali, noi, se fossimo stati presenti (ma ecco che quasi ci siamo, grazie alle tavolette interpretate *da noi*), avremmo chiesto; né (figuriamoci) come era bella Elena; ma: quali rapporti commerciali? quante derrate annue? quali classi sociali? quale economia? quante armi? quanti cavalli? (per favore, il numero "reale", senza arrotondamenti "estetici"). E' con queste domande che noi ci faremmo strada verso la verità. Ma quale verità? Verità di che e rispetto a che?

Nell'esperienza che diciamo "privata" noi viviamo e pensiamo altrimenti. I fatti del nostro passato restano per lo più indecidibili, sino a scomparire nel nulla. Tizio amò Caia, tempo fa; ma venne il giorno in cui, dopo aspre liti e fugaci riconciliazioni, Tizio e Caia decisero di lasciarsi. Negli anni successivi Tizio ha via via reinterpretato il fatto, scoprendo ogni volta che altro da ciò che ne aveva prima pensato era accaduto tra loro "in verità". Caia, durante questo tempo, aveva fatto altrettanto. Ma che cosa, in definitiva, era davvero accaduto? I due potrebbero ricorrere a un terzo, a un amico allora testimone della vicenda: che accadde tra noi? Perchè ci lasciammo? Chi sbagliò per primo? Eppure ci amavamo sinceramente, non è vero? L'amico ha in merito la sua opinione, o almeno l'aveva, e così l'amica, il collega, i parenti. Ma perché una sarebbe più vera di un'altra? Con che diritto uno sguardo potrebbe dire di aver visto e capito il senso del tutto di quella vicenda? Guardando da dove e in base a quale misura? Ma se nessuno dei protagonisti e dei testimoni può dirlo, chi mai in seguito potrà dirlo? Lo psicanalista di Caia? Il padre di Tizio (che era sempre stato contrario)? *In verità*, accadde tra me e te, ma né io né tu sappiamo cosa e perchè, né lo sapremo mai una volta per tutte. E infine, in verità, ce ne dimenticheremo. Non proprio il fatto

(questo evento divenuto pubblico della nostra vita pubblica), ma le passioni che lo animarono, lo fecero accadere e lo accompagnarono per un bel po'. Tizio non ha più "interesse" a sapere cosa accadde e perchè. Caduto l'interesse, vièn meno ogni possibilità di sapere (meglio sarebbe dire: di esperire nel suo errare) la "verità", poichè cessa ogni interpretazione e reinterpretazione: tanti anni fa mi fidanzai con Caia; fu un periodo turbolento; non andava tra noi, e tutto finì.

Il passato del vivere "privato" affonda nel nulla senza accedere per nulla a *la verità*. E nessuno invero se ne stupisce. Il passato resta con noi fino a quando noi continuiamo a interpretarlo (o a esserne soprattutto interpretati, in quanto inquisiti, incalzati, interpellati dai suoi segni). Così accade per il passato, la "storia", delle famiglie: incombe sui suoi membri, oltrepassa più di una generazione, ma via via diviene aneddoto e leggenda familiare, per affondare infine nell'oblio. Nessuno ne sa più nulla. Un biografo potrebbe ricostruirne la "verità". In realtà potrebbe ricostruire solo i fatti "pubblici", con la *loro* verità: nascite, morti, matrimoni, contese, fortune e disgrazie. Un po' come noi narriamo i periodi remoti della nostra vita che non *sentiamo* più di aver vissuto, e che comunque valutiamo secondo i modi esplicativi che ci caratterizzano nel presente, come faceva Lyell con le sue rocce e i suoi vulcani.

Con queste osservazioni ci siamo avvicinati al punto essenziale, che qui si deve necessariamente esprimere nel modo più sintetico: il passato, quel passato che il senso comune, e anche la scienza, considera come una realtà in sé, avvenuta una volta per tutte, è un concetto "pubblico" e una verità "pubblica". In quanto tale, esso è figlio della *ratio* dell'Occidente, cioè della filosofia. E' la filosofia ad aver costituito una realtà pubblica, fatta di enti e di eventi pubblici, esprimibili in un *logos* pubblico, in una ragione impersonale e universale. Ed è anzi questo *logos*, questo dialogare e dibattere per giungere a una verità comune e pubblica, l'evento capitale che ha reso possibile uno sguardo volto a istitui

re l'oggettività in sé, naturale e storica. E' in questo modo che l'occhio del sapere ha preso il posto dell'occhio degli Dei. Ora però che "morti son tutti gli Dei" è però rimasta questa loro ombra nichilistica che disegna l'ideale figura di una grande coscienza, o di un Interpretante finale e complessivo, al cospetto del quale da sempre si *totalizzerebbero* tutti gli eventi del mondo, conservandovi la loro realtà e verità "in sé". E' questo grande Interpretante cosmico che assisteva impassibile alle originarie scissioni nucleari che diedero vita all'universo e di cui i cieli e le stelle conservano come segno un'eco che ancor oggi lo scienziato può "ascoltare", sicchè, mettendosi al posto dell'Interpretante originario, può descrivere come dall'alto "ciò che accade in verità"; è questo stesso Interpretante che osservò imparziale le migrazioni indoeuropee, così che lo storico, preso il suo posto, ne possa tracciare la mappa.

Questa grande fantasia pubblica (che abita anche i cervelli dei "privati", in quanto anch'essi sono resi tali, cioè "privati", entro la strategia pubblica della *ratio* occidentale, e perciò son fatti ciechi al senso effettivo del loro esperire), questa scena immaginaria dell'obiettivismo scientifico (questa "messa in scena") è però assai diversa da come noi o il nostro senso comune se la figura inconsciamente. Questa immagine ha la realtà e la verità delle *sue* operazioni idealizzanti e obiettivanti. Non *sta* altrove da quelle operazioni e dalla loro ripetizione interpretativa; non ha altro luogo, se non quello che le compete: il luogo "pubblico", che indubbiamente intrama il suo senso e la sua prospettiva con l'esperienza del vivere che sempre di nuovo facciamo; ma che non ha altro luogo e altro senso. Non è la verità del mondo (e del passato del mondo); non detiene per sé la verità in sé, "obiettiva". Anche e soprattutto perchè "verità in sé", "mondo" e "obiettività" sono concetti pubblici. Loro fondamento e ragion d'essere è la *ratio* pubblica e il suo *logos*, la ragione filosofica è scientifica. E' davvero assurdo (per nulla "sensato") che la ragione cerchi in quei concetti, che es-

sa ha inconsciamente costruito, e nei supposti "oggetti" corrispondenti, la sua "verifica": come se quegli oggetti fossero *reali* ed *esistenti*, e quindi veri, al modo in cui fu reale (sebbene in un senso "logicamente" indicibile) l'ira di Achille e la relazione amorosa di Tizio e Caia. Si sa come si difende, a questo proposito, la ragione: l'ira, l'amore: ma questi sono fatti "psicologici"; per questo la logica non li può esprimere (sebbene, mediante qualche pillola chimica, li potrebbe modificare). Si difende cioè con la distinzione tra "pubblico" e "privato". A partire dalla istituzione del "pubblico". E dall'invenzione dello "psichico".

Cerchiamo di illustrare il senso del discorso che precede con un esempio direttamente vissuto.

Viaggiavo, tempo fa, in treno. Nei pressi di Pisa, stando al finestrino, osservai un grande capannone. Era assai mal ridotto, forse abbandonato; molte delle sue numerose finestre avevano i vetri rotti o ne erano prive del tutto. Mi trovai a calcolare quanti anni potesse avere: forse quaranta? Ci fu un giorno, pensai ancora, in cui era nuovo, lucido, in ordine, appena inaugurato, con tutti i vetri a posto che riflettevano, abbagliando, il sole al tramonto - come ora. Qui intorno la campagna, la strada ferrata, era tutto certamente diverso. E mentre qui accadevano quei bagliori delle finestre al tramonto e il bel capannone concludeva la sua prima giornata di vita, io, nello stesso istante, nella stessa ora, ero bambino a Bologna, accanto a mia madre giovane e bella che si occupava di me. L'Italia era allora un altro paese da oggi, la vita aveva ritmi e sensi in gran parte scomparsi, le donne e gli uomini vestivano altrimenti, parlavano anche altrimenti. Mi venne allora un'idea assurda (ma comune, credo, all'esperienza di molti): se per miracolo tutto potesse tornare indietro di quarant'anni - il capannone, la campagna, Bologna, la mamma, io....

Questo pensiero puerile ne innescò un'altro, che prendeva la sua misura e il suo senso dall'oggi, cioè da ciò che oggi son diventato: ma questo miracolo "potrebbe" accadere? Non

la sua possibilità *di fatto*, ovviamente; come si sa, il tempo non scorre a ritroso. Ma la sua possibilità *di diritto*, la sua possibilità "logica". E' di principio possibile (anche se di fatto impossibile) una cosa simile? Ora, il punto che qui interessa è proprio questo: *che ciò è di principio impossibile*. A quale luogo tornerebbe infatti il "mondo", tornando nel passato? Se tutto tornasse al 1942... Ma il 1942 è il luogo di un'interpretazione pubblica. Esso in sé non è mai esistito (non è mai esistita la supposta totalità degli eventi che noi riassumiamo nella cifra 1942), come non esiste questo novembre del 1982 e l'immaginaria totalità degli eventi obiettivi che starebbero in esso. Questi luoghi pubblici non sono "ciò che esiste" o "ciò che accade". Se tutto tornasse come allora: ma quale "tutto", e a partire da che o da chi? Solo per il "Dio", al cospetto del quale e per il quale *tutto* accade ed è, questa frase può avere senso. Ma è proprio il Dio, questo Interpretante complessivo immaginato dalla onto-teo-logia, che non ci-è. Solo per i più antichi Dei, della più arcaica cosmologia, tutto tornava effettivamente da capo, ogni primavera.

Che il mondo sia una "totalità oggettiva" di relazioni (il capannone e le sue finestre, i vetri e il tramonto che li abbaglia, la campagna e il treno che passa, il bambino e la mamma, oppure il ragno e la luna) questa è appunto la "finzione pubblica" che *non* ci-è. "Capannone", "bambino", "luna" sono unità di significato pubblico di cui si può misurare l'età, l'aspetto, la persistenza e la funzionalità rispetto a uno scopo e simili. Ma *dove* e *come* "esistono" tali unità? Dal punto di vista del suo "uso sociale" il capannone nuovo è meglio di quello vecchio. Dal punto di vista della "sociale convivenza" il bambino tranquillo è meglio del bambino agitato. Ma queste unità di significato non stanno nella "campagna", in braccio alla "mamma" o nel "cielo notturno" (che sono altre unità di significato pubblico). Dietro queste unità che, con un termine platonico, si potrebbero chiamare "logistiche" (Rep., 439 d), si intramano eventi infinitesimi e molteplici,

relazioni né *oggettive* né *soggettive*, ma de-finite dal loro ac-cadere finito come nulla di significato. Il capannone accade nel nulla del suo scopo come evento non misurabile né collocabile in spazi e tempi pubblici. Esso accade in miriadi di eventi sotto il sole e la pioggia, nel vento che spezza i vetri - e perchè un vetro spezzato non andrebbe bene? Non si è spezzato in base alla *sua* natura e nell'incontro con altre "nature"? - Dove sole, pioggia e vento accadono a loro volta de-finiti in miriadi di eventi che non "fanno" *totalità*, non hanno una *stanza* oggettiva (rispetto a quale osservatore privilegiato, non coinvolto in alcuna *stanza* particolare, ma posto nel luogo "supremo" della visibilità?), ma solo una reciproca *distanza*. Non c'è "insieme" di questi eventi come "storia" in sé del capannone. Questa storia è il racconto interpretante condotto in base al significato pubblico "capannone" e al suo uso sociale : unità fittizia destinata a sua volta a finire nel nulla, in quel nulla che sempre ac-cade con gli eventi finiti e de-finiti dalla loro distanza e prospettiva multiversa; ognuno dei quali eventi - si potrebbe dire - disegna un mondo precario che già si inabissa nel nulla che gli ha dato *stanza* aprendogli la sua *distanza*, ma nessuno dei quali si lega con tutti gli altri in alcun "mondo" complessivo e riassuntivo, se non in forza, appunto, dell'interpretazione "pubblica" che la *ratio* conduce per i *suoi* scopi. Così è da dire dell'unità pubblica "bambino". Gli eventi dell'infanzia, la loro costitutiva distanza dalla madre e dal mondo, hanno prodotto catene interpretative che via via svaniscono (sebbene il pensiero dell'età di un capannone ancora ne manifesti la perdurante presenza): essi inviano l'adulto alla sua fine. Fine che già di continuo ac-cade, e che le unità pubbliche ("bambino", "adulto", "vecchio") tengono provvisoriamente sospesa ("quando da bambino mia mamma..."), prima della loro totale "catastrofe" nel nulla del *non più*, e quindi del *non mai* accaduto. Rispetto a che sarebbe infatti accaduto ciò che non ha più interpretazioni e Interpretanti possibili avanti a sé? Dove *sta* e *resta* questo accaduto, che non *è* più per alcun fu-

turo, in attesa di alcun futuro? Dell'uomo che fu bambino ces serà anche la "storia" pubblica, cancellandosi con la storia della sua famiglia e del suo mondo; mondo che mai è *consistito* in sé in tempi e luoghi oggettivi e che di principio non può essere ritrovato con un ipotetico cammino a ritroso, sulle orme di ipotetici eventi disposti come i grani di mollica di Pollicino in una linea unidirezionale e oggettiva dello spazio e del tempo.

Anche il tempo pubblico, con la sua finzione di "scorrere", non ci-è. Il passato, allora, cui si vorrebbe ritornare, non solo non c'è più, ma, più esattamente, come si disse, non è mai *stato* né *sta*. Dove allora dovrebbero *ritornare* il mondo e tutte le cose del mondo per ritrovare l'istante "reale" di quarant'anni fa? Non c'è luogo che ha raccolto, conservato e tenuto insieme l'invecchiare del capannone, il *suo* trascorrere, così come non c'è luogo che tiene l'archivio di tutti gli istanti: questo luogo è immaginario, non altrimenti della luna di Astolfo. Esso designa il capannone come oggetto pubblico, convenzionalmente ri-conosciuto come tale da chi lo ha usato. Il capannone può essere misurato in base al tempo pubblico trascorso, al colore dei suoi muri, all'integrità delle sue finestre. Questa unità di significato pubblico certamente nasce, invecchia e muore, e certamente ha un passato pubblico che, sin quando permane nell'interpretazione pubblica, non muta. Ma quel passato è proprio ciò che, al di fuori di quei calcoli e usi interpretativi, non è stato mai.

Ciò che c'è, invece, lo vediamo: è quel bagliore del vetro spezzato che unisce in un lampo il capannone, il sole al tramonto, la campagna, il viaggiatore, i suoi ricordi, e li invia immediatamente al nulla del quale sono l'immagine. Questo nulla che c'è impedisce il passato: che esso stia e si raccolga in sé, nella sua "totalità". - Non ci avete mai pensato? Consentite che la totalità, anche per un istante, ci sia - la totalità di ciò che ora e sinora è accaduto (così ci immaginiamo il passato, come lo immaginava Kant): niente più potrà allora accadere. Sicchè l'accadere del nulla (o che nulla sem

pre accade), ciò per cui il passato *non sta*, è allora lo *stesso* modo in cui accade l'evento, quel *qualcosa* che noi, nei nostri modi pubblici, diciamo che *è*.

Affermare questo è però come aprire un nuovo problema. Ciò esigerebbe un altro (pubblico) discorso (7).

NOTE

1) Rossi P.: *I segni del tempo. Storia della terra e storia delle nazioni da Hooke a Vico*, Milano, Feltrinelli, 1979, pp. 11-2, 307.

2) Ferrari G.A.: "Introduzione" a C. Darwin, *L'espressione delle emozioni*, trad. it. Milano, Boringhieri, 1982, p. XXIV.

3) Cito dalla dodicesima ed.: Lyell C.: *Principles of Geology or the Modern Changes of the Earth and Its Inhabitants*, London, Murray, 1875, vol. II, p. 619.

4) E' ciò che oggi viene applicato anche in cosmologia come "principio fondamentale". Ma lo aveva a suo modo già espresso anche Giordano Bruno (cfr. per tale argomento Sini C., *Passare il segno. Semiotica, cosmologia, tecnica*, Milano, il Saggiatore, 1981, p. 162).

5) E' il celebre inizio del catalogo delle navi e degli eroi che salparono verso Troia (*Il.*, II, 284 sgg.).

6) Per la connessione tra sapere e vedere nella cultura greca e il suo nesso con la fondazione della scienza storica occidentale, oltre a Snell B., *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*, trad. it. Torino, Einaudi, 1963, rinvio al mio *Passare il segno* cit., parte II.

7) Per il tema del nulla e dell'evento, qui solamente accennati, rinvio alla parte II del mio *Kinesis. Saggio di interpretazione*, Milano, Spirali, 1982.

Materiali
Universitari
Lettere 58

Carlo Sini
IL TEMPO E L'ESPERIENZA

Il tempo è la questione capitale e ricorrente della filosofia occidentale. Esso è in tutti i sensi la nozione cardine dell'uomo storico e della sua civiltà, poiché è nell'orizzonte del tempo che il pensiero europeo, da Platone e Aristotele a Husserl, Heidegger e Bergson, cerca la sua verità e il senso dell'essere. Tuttavia, o forse proprio per questo, il tempo è il più problematico, inafferrabile e inconcepibile dei concetti, come aveva compreso, con una modernità che non tramonta, Agostino e come ancora rileva Heidegger in "Tempo ed essere". Noi crediamo di "sapere" che cosa il tempo sia, poiché esso si intrama con ogni esperienza e con ogni evento della nostra esistenza, ma non troviamo poi parole adeguate a questo sapere. Se solo lo osserviamo, tale sapere precipita in un abisso di paradossi e di enigmi. Perché ciò accada e in particolare quale segreto inavvertito si celi nell'esperienza del tempo e nel destino di questa parola che governa silenziosamente tutti i nostri pubblici saperi, è il tema del presente lavoro. L'analisi è così, a suo modo, una resa di conti essenziale con le radici metafisiche della nostra cultura.

Carlo Sini insegna Filosofia teoretica presso l'Università degli Studi di Milano. Le sue opere più recenti sono: *Semiotica e filosofia* (Bologna 1978); *Passare il segno. Semiotica, cosmologia, tecnica* (Milano 1981); *Kinesis. Saggio di interpretazione* (Milano 1982); *Immagini di verità* (Milano 1985).

Edizioni
UNICOPLI
Milano

L. 15.000
(IVA inc)

ISBN 88-7061-274-0